LE CULTE DE L'ISLAM*

I

Nul n'ignore que la langue arabe soit dans l'Afrique du Nord un idiome importé. Il en va de même dans beaucoup d'autres pays aujourd'hui rattachés au vaste domaine de l'arabophonie : l'Égypte par exemple, et aussi la Syrie et la Mésopotamie. Dans ces contrées, comme dans l'Afrique du Nord, l'arabe, avant de s'imposer comme langue écrite commune, et, sous la forme de parlers locaux, comme idiome courant de conversation, a dû entrer en lutte avec diverses langues antérieurement en usage. Mais tandis que, dans les provinces orientales, l'arabe au cours d'une lutte de plusieurs siècles a chassé ses devanciers de toutes leurs positions, et finalement éliminé toute concurrence, il s'en faut de beaucoup que, dans l'Afrique du Nord, il ait remporté une aussi complète victoire. Sous la forme littéraire de l'arabe classique, il détient sans contestation l'emploi de langue écrite commune, de Tunis au Maroc et même au Soudan, mais comme idiome de la conversation, il doit compter aujourd'hui encore avec la concurrence des parlers berbères. Il faut voir dans ces parlers les vénérables représentants de l'ancien numide ou libyque. Pour venir jusqu'à nous, ils ont dû traverser une période de plus de 2.000 ans, où, confinés dans le rôle de patois rustiques et familiaux, très rarement élevés à la dignité de langue écrite, ils ont lutté pour l'existence contre le punique, le latin, le grec et enfin l'arabe. Combat d'une âpreté singulière, contre l'arabe surtout, qui entrait en lice muni de l'arme redoutable du prestige religieux. Le berbère en est sorti diminué, mais non aboli. Aujourd'hui même dans l'Algérie française la lutte continue. Une enquête réalisée en 1913 nous a révélé que dans les départements d'Alger et de Constantine les parlers berbères, depuis cinquante ans, avaient reculé, faiblement au reste, devant l'arabe. La vieille partie se poursuit devant nous entre les deux adversaires et sans que, quoi qu'on en ait pu dire, notre action ait en rien modifié leurs chances respectives. C'est au reste un des charmes de cette Afrique du Nord que la vie, mêlant aux questions les plus neuves de très anciennes questions, embrouille un peu nos chronologies usuelles. Le nombre et la compacité des groupes humains parlant berbère vont assez régulièrement en croissant de l'Est à l'Ouest de l'Afrique du Nord. Extrêmement faible en Tunisie, la berbérophonie devient notable en Algérie (montagnes de l'Aurès, de la Kabylie et du Dahra) et atteint le maximum de densité aux abords de l'Atlantique, dans l'Atlas et dans le Sud Marocain. Ce lent travail du flot arabe, continuant sous nos yeux à miner sourdement

* Quatre conférences faites en 1923 à l'Université de Strasbourg, inédites.

les massifs berbères, nous rappelle, avec toute la force d'un fait actuel et quasi concret, que l'Afrique du Nord est essentiellement une Berbérie; que, là même où l'arabe s'étale aujourd'hui sur de larges surfaces, il a dû jadis, pour s'installer, provoquer des effondrements, et que, sous la nappe sémitique, le fond berbère demeure tout proche. Par là, nous sommes incités à examiner le procès de cette arabisation et à en marquer si possible les étapes. Or les documents historiques nous permettent de distinguer avec une suffisante netteté deux périodes dans cette lente transformation. La première commence au milieu du VIIe siècle. Elle s'inaugure par la conquête de la Berbérie par les armées des Califes arabes d'Orient. Elle arabise les villes et, fait essentiel, elle islamise pratiquement tout le pays. La deuxième période a pour point de départ l'invasion, vers l'an 1050, de deux grosses tribus arabes, les Hilâl et les Solaïm, lancées contre l'Afrique du Nord par le Calife du Caire dans le dessein de tirer vengeance d'un vassal révolté, le prince de Kairouan. Ces nouveaux venus sont tous des nomades; ils n'importent pas le nomadisme en Berbérie (il y a toujours eu et il y a encore des groupes importants de pasteurs scénites parmi les Berbères), mais ils le renforcent. Les chroniqueurs musulmans du Moyen Âge et, après eux, les historiens occidentaux ont dressé contre ces envahisseurs du XIe siècle un terrible réquisitoire. On ne peut que s'associer à cette sévérité : ces pillards ont ruiné la Berbérie, accru l'insécurité, entretenu l'anarchie, rendu difficile ou même impossible l'exercice du pouvoir. Mais, demeurés nomades ou ruraux, et vivant mêlés aux nomades et ruraux berbères, ils ont déterminé l'arabisation des campagnes. Pour le reste, s'ils ont affaibli le pays et en ont entravé le développement, ils n'en ont pas modifié essentiellement la structure sociale et politique, qui, dès lors, paraît arrêtée dans ses grandes lignes; et notamment les villes importantes, métropoles de la Berbérie médiévale auxquelles l'avenir réservait d'être les capitales de l'Afrique du Nord française, Tunis, Alger, Oran, Fès, Marrakech, remontent toutes, par la date de leur fondation, à la première période qui s'étend du VIIIe au XIe siècle.

Car dans l'Afrique du Nord, comme en tout autre pays, la conquête arabe et la propagation de l'Islamisme qui lui a servi de mot d'ordre se sont traduites par une extension de la vie citadine. Le cas de ces Hilâl et Solaïm, de ces envahisseurs du XIe siècle qui y ont maintenu leur type primitif de vie, demeure en somme un fait complètement isolé et, au reste, aisément explicable. S'étant intégrés sans peine dans le nomadisme autochtone préexistant, ils ont adapté du premier coup leur vie pastorale propre au flux et reflux traditionnel des transhumances africaines. Mais, par ailleurs, les Musulmans, depuis leur apparition sur la scène de l'histoire, ont fait figure de bâtisseurs de villes. Il n'y a guère de civilisation où l'on rencontre plus que dans l'Islamisme la création urbaine voulue, nommée, datée, revêtant en un mot tous les caractères de l'acte arbitraire. Il suffira de citer les noms de Koufa, Bassora, Mossoul, Baghdad, Le Caire en Orient et, dans le Maghreb, ceux de Kairouan, Mahdiya, Alger, Oran, Tiaret, Tlemcen, Fès, Marrakech et Rabat. Et cette ardeur à fonder des cités nouvelles s'affirme chez les Musulmans dès les premiers jours. Le spectacle de ces premières armées musulmanes composées surtout de

nomades d'Arabie, et qui, à peine sorties de leur péninsule désertique, s'appliquent à vivre en citadins, a une allure de paradoxe. Il faut, à mon sens, chercher l'explication de cette énigme dans les trois faits suivants :

— ce sont les sédentaires de l'Arabie qui ont organisé la vie des premiers Musulmans dans les pays conquis;
— la majorité des nomades de la péninsule aspirait à se sédentariser;
— pour réaliser intégralement son idéal social et religieux, l'Islam ne peut se passer de la vie urbaine.

Si les contingents des armées musulmanes à l'époque héroïque des grandes conquêtes comportent une majorité de nomades, les cadres s'en recrutent parmi les populations sédentaires du Hidjaz, les agriculteurs de Médine, les commerçants citadins de La Mecque et de Taïf. Ces négociants avisés, ces organisateurs de caravanes fourniront aux masses des combattants nomades leurs états-majors et leur intendance. A la supériorité que leur donne la pratique des affaires, ils joignent le prestige de citoyens des villes saintes et de compatriotes du Prophète. Ils deviennent naturellement les premiers gouverneurs des provinces conquises et y organisent la masse hétérogène des envahisseurs arabes suivant un type de vie qui leur est familier : la vie urbaine. C'est à ces bourgeois du Hidjaz que l'histoire attribue la fondation des premières villes arabes en dehors de l'Arabie : Koufa et Bassora en Mésopotamie, Fostat (le vieux Caire) en Égypte, Kairouan dans l'Afrique du Nord. Villes composites au reste, où la vieille vie nomade déborde sur plus d'un point les cadres de l'urbanisme : amas irrégulier de constructions légères, de cabanes, de gourbis, de tentes même, et pour lesquelles la nécessité de se ménager de proches pâturages commande le choix de l'emplacement : villes-camps, villes-dépôts, villes-refuges, villes-étapes. Les vieilles chroniques leur donnent fréquemment le nom de caravansérail, *qairawân*, et le mot a connu dans l'Afrique du Nord une destinée particulièrement brillante, puisqu'il est devenu le nom même de la vieille métropole religieuse, de la ville sainte de Kairouan.

En second lieu, une grande partie de ces scénites arabes aspirait, plus ou moins consciemment, à réaliser, fût-ce au prix de l'abandon du nomadisme, une amélioration matérielle de son sort. Naguère encore, on estimait que le zèle religieux, la soif du martyre, le désir de s'acquérir par une mort pour la bonne cause des droits à la félicité éternelle, expliquaient suffisamment la surprenante rapidité des conquêtes musulmanes. La critique moderne paraît avoir définitivement fait justice de cette facile explication. Elle se croit autorisée par l'examen critique des faits, à proposer de l'épopée islamique une autre interprétation, interprétation dont on va résumer les articles essentiels. La conquête musulmane ne doit pas être séparée des grandes migrations qui, depuis les débuts de l'histoire, déversent du réservoir de l'Arabie sur les pays limitrophes le flot des invasions sémitiques : Phéniciens, Hébreux, Chaldéens, Babyloniens, Araméens et enfin Arabes. Pendant de longs siècles, ces derniers ont été maintenus dans leur péninsule désertique par l'établissement à leurs frontières d'États militairement forts (Rome, Byzance, la Perse). Au VIIe siècle, Perses et Byzantins s'étant mutuellement affaiblis dans une lutte sanglante et

stérile, les barrières ont momentanément fléchi; ce fléchissement a coïncidé avec l'apparition de l'Islamisme. La religion nouvelle a fourni aux Arabes un mot d'ordre, et ils ont renoué sans délai la tradition des grandes invasions sémitiques. D'autre part, la complicité des populations opprimées et mécontentes, qui voyaient presque dans les nouveaux venus des libérateurs, a singulièrement contribué à faire de l'invasion arabe une marche triomphale. Le sentiment religieux demeurait faible chez ces prétendus guerriers de la guerre sainte. Le Coran stigmatise avec virulence le scepticisme malveillant des Arabes scénites. Beaucoup des contingents nomades qui vainquirent pour la gloire d'Allah les armées du Kosroès et du Basileus n'avaient pas reculé, quelques années auparavant, devant une apostasie en masse. En matière de religion, le désert, à qui prend contact avec lui, se révèle non monothéiste, mais indifférent, et le bédouin moderne d'Arabie est demeuré, de l'avis de tous les voyageurs, un croyant peu zélé, fort ignorant des vérités les plus élémentaires de sa foi, et par surcroît, très peu enclin à se sacrifier à un idéal.

Un officier musulman d'Algérie qui pendant la Grande Guerre avait vécu parmi les nomades d'Arabie comme instructeur de l'armée nationale arabe, disait d'eux ingénument : « Ils aiment bien à piller, ils aiment aussi à tuer, mais ils ne consentent pas à être tués ». Il serait peu raisonnable d'attribuer aux ancêtres de ces féroces réalistes, à ceux qui furent les artisans des grandes conquêtes musulmanes, une foi particulièrement vive et une abnégation sans bornes. L'expansion de l'Islâm a été à la fois le prétexte et la conséquence de la conquête, elle n'en a pas été la cause unique, ni probablement même la cause essentielle : en fait, et avant toute autre chose, une grande partie de l'Arabie avait faim. Dans un pays moyen comme l'Afrique du Nord où les terrains de parcours alternent avec les terrains de culture, où, moyennant un régulier échange de services, le pasteur peut s'assurer des droits sur les produits de l'agriculture et de l'industrie citadine, où la variété des régions ménage pour chaque saison de suffisants pâturages, la vie nomade peut offrir de grands charmes.

Le pasteur scénite du Maghreb répugne à se fixer au sol. Il n'abandonne pas volontiers pour une maison de terre sa maison de poil à laquelle l'attachent l'amour de la liberté, des longs loisirs et aussi cet autre amour des vastes espaces, demeuré aussi fort dans le cœur des habitants des plaines que l'amour de la montagne dans le cœur du montagnard. Mais dans un pays aussi déshérité que l'Arabie, le nomadisme n'est que le plus triste des pis-aller, et implique une vie de constante insécurité et de continuelles privations à laquelle l'homme doit se plier, sous peine de disparaître sans appel; et le nomade connaît pendant de longs jours les affres de la famine. La poésie antéislamique ne nous laisse à cet égard aucun doute : un tableau familier de ces vieilles qacidas, c'est la théorie des femmes et des enfants transis et faméliques qui se pressent par les soirs d'hiver vers les tentes des gens généreux. Lorsque de tels faméliques apprirent qu'ils pourraient avoir accès aux contrées plus favorisées du Nord, de l'Est et de l'Ouest, s'installer en conquérants et en maîtres dans les pays où on mangeait du pain (un luxe inouï dans l'Arabie antéislamique, et hautement célébré par les vieux poètes) ils quittèrent sans regret les steppes

de la péninsule. Renonçant à la vie nomade, ils se sont citadinisés sans effort; d'abord garnisaires stipendiés dans les villes-camps des premières années de la conquête, bientôt propriétaires, commerçants, bourgeois quand les *qairawân* évoluèrent — et ce fut assez vite — en grands centres urbains.

A vrai dire, quelques dizaines d'années plus tard, aux plus beaux jours de la dynastie omeyyade, les poètes de cour célébreront les charmes du désert et de la vie nomade. Les princes, fuyant Damas et les affaires, viendront chaque année au printemps passer quelque temps dans les steppes du *limes* syrien. Pour une part, je ne puis voir là que le dilettantisme de gens qui, ayant leur matérielle assurée par les riches vallées de la Damascène, se plurent romantiquement à évoquer un type de vie ancestral qu'idéalisait le recul du passé. Ces *qaçidas* néo-bédouines m'apparaissent un peu comme des bergeries, et les somptueux palais qui abritaient ces villégiatures au désert du calife de Damas, de ses poètes et de ses chanteuses, me font assez l'effet des hameaux de Trianon.

En troisième lieu, l'Islâm s'affirme comme une religion citadine. Son fondateur et le petit cercle de ses premiers adeptes appartiennent à la bourgeoisie des cités du Hidjaz. C'est pour une telle société que le Coran légifère, et c'est dans les cadres de l'urbanisme qu'il organise la primitive communauté des croyants. Les principes élémentaires de droit civil et commercial édictés par le Livre saint ne valent en principe que pour des commerçants sédentaires; et notamment les restrictions à la spéculation et à l'usure, d'où les jurisconsultes musulmans tireront dans la suite la subtile théorie du gain illicite, le *ribâ*, impliquent l'existence d'institutions urbaines, des entrepôts pour les céréales, un système bancaire, la pratique des contrats écrits. La semi-claustration des femmes prescrites par le Coran et qui se développera plus tard en réclusion quasi totale, ne se conçoit que dans une société urbaine, le port du voile demeure jusqu'à nos jours incompatible avec les rudes travaux de plein air imposés à la femme par la vie bédouine.

Enfin le rite essentiel et le plus hautement significatif du culte musulman, la prière en commun du vendredi, apparaît dès l'époque ancienne comme le privilège exclusif des groupements sédentaires. On discute dans les différentes écoles de droit sur l'importance des localités où l'on peut et l'on doit célébrer ce service solennel; les uns en limitent l'obligation aux villes, d'autres l'étendent aux bourgs et aux villages; mais tous s'accordent à exiger que les habitations soient non-transportables, agglomérées, et la population fixe, à demeure permanente. La doctrine postérieure ajoute encore que la mosquée doit être entièrement bâtie; mais au début de l'Islâm, on paraît à cet égard s'être montré plus accommodant. Dans tous les cas, un groupe nomade, un cercle de tentes, un *douâr* comme on dit en Berbérie, si important qu'il soit, ne peut prétendre au droit de célébrer la prière en commun du vendredi. Bien plus, la loi canonique refuse à un scénite l'honneur de présider dans aucun cas, comme *imâm*, à la prière d'habitants des villes; et elle frappe de la même incapacité le sédentaire qui montrerait de l'attachement pour certaines habitudes bédouines répréhensibles, comme par exemple de laisser sortir sa femme à visage découvert. Ainsi donc, si étrange que puisse paraître le fait pour une religion qui, des steppes du Turkestan au Sahara africain, compte

tant d'adeptes vivant sous la tente, le nomade apparaît dans l'Islâm, dans une certaine mesure, comme un Musulman de seconde catégorie, et la vie islamique intégrale, rythmée tout au long de l'année par la liturgie d'un culte public, demeure réservée aux gens des bourgs et des villes. Et par là s'explique en partie que, dans la Berbérie médiévale, tout avènement d'une dynastie nouvelle se traduise par un développement nouveau de la vie urbaine et notamment par l'édification de nouvelles cités. D'assez bonne heure, le Maghreb a échappé à l'action du pouvoir califal d'Orient. Considéré dès le début comme une province excentrique, il se sépare de l'empire au xe siècle, sous la dynastie des Califes abbassides de Baghdad.

Ces princes semi-persans font une politique strictement asiatique; absorbés par la lutte contre l'Empire byzantin, ou par des expéditions en Asie Centrale, ils laissent l'Espagne d'abord, puis le Maroc, puis bientôt le reste de la Berbérie se détacher du Califat. On peut considérer que, depuis lors, l'Islâm africain suit ses voies propres et fait son jeu à part. C'est d'ailleurs par là qu'il a été soustrait aux influences tourano-iraniennes prépondérantes depuis les Seldjoucides dans les anciennes provinces orientales du Califat de Baghdad, et que la Berbérie en général, le surprenant Maroc en particulier, nous offre un type de civilisation musulmane beaucoup plus archaïque à beaucoup d'égards que l'Egypte, la Syrie, l'Asie Mineure et la Mésopotamie. Or, au cours des siècles, dans ce lointain Maghreb, tous les vaincus de l'Islâm, sectaires persécutés, prétendants évincés, viendront chercher la fortune, et souvent ils la trouveront. Nulle part on ne constatera un aussi complet dévouement au chef que chez ces Berbères islamisés, dont les ancêtres, au dire d'un historien antique, rendaient à leurs rois des honneurs presque divins. Le processus des fondations de dynasties musulmanes en Berbérie demeure identique dans ses manifestations multiples et quasi périodiques : autour d'une personnalité marquante, descendant du Prophète, venue de l'Orient, réformateur puritain, chef de clan dressé contre l'injustice ou l'impiété des gouvernants, une tribu ou un groupe de tribus s'assemble; les confédérés guerroient, et, s'ils triomphent, leur chef, porté par eux au pouvoir, affirme sa victoire par la fondation d'une dynastie. Alors, il arrive que le nouveau venu s'installe dans la capitale des vaincus. Mais souvent aussi, il inaugure son avènement à une fortune plus haute par la construction d'une cité nouvelle.

....

(Ici figurait dans le texte original, inédit, un passage relatif à la mosquée et au bazar, institutions essentiellement urbaines de l'Islam. Ce passage a été mot pour mot repris dans *l'Islamisme et la vie urbaine*, publié en 1928 [cf. p. 64 *in med.* à p. 66 *in med.* de la présente publication]. Cette coupure a pour but d'éviter une redite.)

....

Le mot « mosquée », qui est le nom français du temple musulman, vient, comme on le sait, de l'arabe. Il représente le mot *masjid* مسجد, prononcé en certains dialectes *masgid*, et passé d'abord, selon toute vraisemblance, par une langue romane autre que le français. Le Coran ne connaît pas d'autre vocable pour désigner les lieux de prière de l'Islâm primitif; il l'applique en outre à divers sanctuaires antéislamiques, objets d'une vénération particu-

lière de la part du Prophète d'Allah. L'édifice de la Ka'ba, ce vieux centre de paganisme arabe, dont on a parlé, reçoit le titre d'honneur de *masjid al-ḥarâm* « le masjid sacré ». L'ensemble des sanctuaires hiérosolymites apparaît dans le Livre saint comme le *masjid al-aqçâ* « le masjid le plus éloigné »; et de même Hébron deviendra pour l'Islâm le *masjid al-khalîl* « le masjid de l'ami de Dieu », c'est-à-dire Abraham. Le mot est-il vraiment d'origine arabe? Morphologiquement il s'explique très bien par l'arabe, et se rattache sans difficulté à la racine *sajada* (*sağada*) « adorer en se prosternant ». Ce serait ainsi l'endroit où l'on adore en se prosternant. Mais il n'est pas entièrement exclu que ce mot, comme beaucoup des termes de la langue religieuse de l'Islâm, ne nous offre un emprunt à une autre langue sémitique, en l'espèce à ces parlers araméens du désert de Syrie dits nabatéens. De fait, *masgid* apparaît à plusieurs reprises dans des inscriptions nabatéennes avec le sens de « sanctuaire » ou « objet sacré ».

Une opinion récente tend à faire du *masjid* une institution politique arabe antérieure à l'Islâm. Le mot aurait désigné dans l'Arabie ancienne le lieu de délibération, tente ou édifice, où la tribu assemblée aurait débattu ses intérêts et écouté la parole de ses chefs. Cette interprétation demeure douteuse : on ne croit pas que dans un seul texte ancien le mot *masjid* apparaisse dégagé de toute valeur religieuse. Mais, d'autre part, il ne semble pas niable qu'au début de l'Islâm, et longtemps encore dans la suite, la mosquée ait abrité d'autres manifestations de la vie sociale que l'exercice du culte; que, pour abolir ou restreindre les utilisations profanes de l'édifice et le réserver à la prière, il ait fallu une assez longue évolution; que, de nos jours même, comme on le montrera par la suite, la sacralisation de la mosquée ne soit pas un fait entièrement accompli. Sur la foi de Renan, on admet encore volontiers dans beaucoup de milieux que l'Islâm, né en pleine lumière historique, pourvu dès le premier jour d'un Livre saint qui en règle la vie tout entière, n'a pas connu le lent travail de construction par lequel se sont édifiés d'autres systèmes religieux; bloc fondu d'un seul jet, dont ni l'usure du temps, ni les apports successifs des générations n'auraient altéré la silhouette massive. Rien ne semble moins exact. Il faut nous garder avec soin d'être victimes de l'immense supercherie des savants musulmans : supercherie pour une large part sincère, et par là particulièrement dangereuse. Ces docteurs, ayant tracé le plan idéal d'un édifice achevé dès le premier jour, entièrement indestructible, et qui n'aurait connu, au cours des âges, ni ruines, ni rajouts, s'appliquent à nous le présenter comme une fidèle image de la réalité. En fait, au fur et à mesure que notre connaissance de l'Islâm se complète et se précise, il nous apparaît clairement que le dogme, le rituel, le droit public et privé s'y sont constitués lentement par une suite de patients efforts, et qu'encore le développement interne s'y est fréquemment infléchi sous la pression des civilisations et des liturgies étrangères.

La première mosquée dont il soit fait mention est celle qui fut construite par le Prophète à Médine après l'Hégire. Elle est simplement constituée par la cour fermée de son habitation personnelle. C'est là que s'assemble la communauté des premiers Musulmans. Dans cette cour, Mahomet préside à la prière

solennelle du vendredi, qui semble le rite le plus ancien du culte musulman. Il donne audience, il reçoit des ambassadeurs. On y campe, on y attache des bêtes de somme, on y cause, on y mange, on y fait la sieste. Le Prophète veille jalousement, au reste, à imposer sa maison-mosquée, son *dâr-masjid*, comme centre unique de la vie politique et religieuse. Le Coran nous apprend qu'il fit détruire une mosquée rivale où se réunissaient des mécontents. Nous sommes assez mal renseignés sur le fait. Il semble que le particularisme arabe, combattant l'Islâm non seulement du dehors, mais aussi du dedans, favorisait la naissance de groupes dissidents au sein même de la petite communauté des premières fidèles.

Ce particularisme, les Arabes le transporteront dans les cités nouvelles dont on a précédemment signalé la fondation. Le peuplement de ces centres composites s'opère, au début, suivant le principe de la répartition tribale : à Koufa, à Bassora, à Fostat, à Kairouan, chaque tribu arabe recevra en propre un quartier distinct. En somme, la ville juxtapose un certain nombre de colonies militaires, groupées d'après le système du clan, et dont l'ensemble constitue le corps expéditionnaire arabe, le *jound*. La turbulence et les querelles internes de ces garnisons hétérogènes causeront en général plus de souci aux gouvernants que l'administration des autochtones. Dans le domaine proprement religieux, le particularisme arabe et les rivalités de clans trouveront leur expression dans un foisonnement excessif des mosquées particulières, des mosquées tribales. D'autre part, le pouvoir central représenté par les généraux et les gouverneurs fondera dans chaque localité importante conquise ou nouvellement édifiée une mosquée commune, *masjid al-jamâʿa* ou *masjid al-jâmiʿ*, un temple en quelque sorte officiel, ouvert à tous les musulmans, et où les représentants du Calife présideront aux cérémonies du culte. Imposer la suprématie de cette mosquée de la communauté sur les mosquées tribales, lui réserver le privilège de la célébration du service solennel du vendredi, c'est à quoi s'appliqueront patiemment les hommes d'État de la première grande dynastie de Califes, les Omeyyades, véritables fondateurs de l'empire arabe. Ils y réussiront au prix de luttes dont on retrouve l'écho dans l'œuvre des jurisconsultes postérieurs. A la fin du Iᵉʳ siècle de l'Hégire (VIIIᵉ siècle de notre ère) cette suprématie de la mosquée de la communauté, de la mosquée cathédrale dirons-nous, paraît définitivement établie; et le droit canonique musulman pose en principe : 1° que la prière solennelle du vendredi ne peut être valablement célébrée que dans la mosquée cathédrale d'une localité; 2° qu'il ne peut exister qu'une mosquée cathédrale par agglomération urbaine. Cette deuxième règle s'est maintenue jusqu'à nos jours au Soudan, dans toute sa rigueur : une aussi grosse ville que Tombouctou ne compte encore, parmi de nombreux oratoires, qu'un seul *masjid jâmiʿ*; et d'autre part, au XVᵉ siècle, un savant du Maghreb déclare non valable la prière du vendredi célébrée à la célèbre Qarawiyîn de Fès, en se fondant sur la préexistence dans la ville d'une autre mosquée cathédrale. Discussion toute théorique au reste. A cette époque tardive, il y a longtemps déjà que l'évolution de l'Islâm a amené une multiplicité nouvelle des mosquées cathédrales, très différentes au reste du foisonnement des mosquées de tribus qui caractérise l'ancienne époque.

Il ne s'agit plus alors que de temples officiels, de mosquées gouvernementales. D'assez bonne heure, on semble avoir admis des dérogations au principe de la mosquée cathédrale unique pour les villes qu'un fleuve divise en deux agglomérations distinctes, et aussi pour les centres très peuplés ou d'une superficie très étendue : fissure qu'élargira dans la suite la piété (et la vanité) des princes soucieux de s'assurer par des fondations d'édifices religieux les faveurs divines et l'admiration des siècles à venir. Nous pouvons, dans les écrits des historiens et des géographes, suivre d'âge en âge, pour une même ville, l'accroissement du nombre des mosquées cathédrales : Baghdad n'en a d'abord que deux, une sur chaque rive du Tigre; à la fin du xe siècle, elle en a six; puis onze au XIIIe siècle. Le Caire, qui n'en possède longtemps que deux, en comptera onze aussi à la fin du XIIe siècle. Il en va de même au Maghreb. Alger comptait treize mosquées cathédrales en 1830, à côté de cent petits oratoires. Tlemcen en possède quatre, Tunis une douzaine, Rabat sept; et à Fès enfin, on distingue dans la masse des multiples maisons de prière seize grandes mosquées où se célèbre le service solennel du vendredi.

Cette évolution se reflète dans le langage. On a dit précédemment que pour l'Islâm primitif, celui du Coran et des premières conquêtes arabes, toute mosquée, sans distinction, se nomme *masjid;* qu'à l'âge suivant, on distingue du *masjid* ordinaire le *masjid jâmiʿ* « mosquée réunissante » affectée à la prière du vendredi. D'assez bonne heure — il s'en trouve des exemples dans des textes du IXe siècle —, l'élément accessoire, mais expressif de ce complexe, à savoir l'épithète, expulse l'élément principal, mais inexpressif, le substantif; et *jâmiʿ* tout court devient un terme courant pour désigner la mosquée où le service hebdomadaire solennel réunit la communauté des fidèles. De même cathédrale s'est substituée chez nous dans le langage courant à église cathédrale. Mais dans l'Islâm maghrébin, les choses n'en restent pas là : en se multipliant dans les cités, les mosquées cathédrales, les *jâmiʿ*, s'imposent à la conscience populaire comme le type courant, et pour ainsi dire banal, du lieu de prière; et toute mosquée, cathédrale ou non, se nomme dès lors *jâmiʿ*. Lorsque l'arabophone maghrébin éprouve le besoin de spécifier qu'il entend parler d'une mosquée cathédrale, il adjoint à l'ancien adjectif *jâmiʿ*, devenu substantif, un nouvel adjectif, *kebîr*, qui signifie « grand », et dit *jâmiʿ el-kebîr*.

Quant à l'antique *masjid*, il a disparu du langage populaire. Les lettrés l'emploient seuls; et aujourd'hui, dans les dialectes arabes du Maghreb, de Tripoli à Marrakech, *jâmiʿ* demeure le seul mot employé dans le sens de mosquée. Par contre les Berbères, islamisés à l'époque où *masjid* était encore vivant, ont incorporé ce vieux mot à leur parler propre. Il s'y maintient aujourd'hui encore. Dans de petites bourgades berbères, d'humbles villages montagnards, où l'oratoire unique est la norme, le langage n'a jamais eu à distinguer la mosquée ordinaire de la mosquée cathédrale, et de ce fait *jâmiʿ* n'a jamais pris pied. C'est ainsi que, préservé par la gangue berbère qui en modifie les contours, le vieux mot arabe *masjid*, sous la forme *tamezguida*, ne s'entend plus au Maghreb que dans la bouche de gens qui ne parlent pas arabe.

II

La mosquée est un oratoire, elle n'a à aucun égard le caractère d'un sanctuaire. Nulle puissance supérieure ne l'habite, Allah n'y réside pas plus volontiers que dans le reste de l'univers par lui créé. Omniprésent et inaccessible, il n'a pas élu domicile dans l'édifice où on lui rend un culte : pas de *naos*, pas de saint des saints, pas d'autel, pas d'offrandes, pas de sacrifices. Aucune présence réelle de la divinité ne sacralise ces temples sans mystère. Des textes d'époque tardive désignent à vrai dire la mosquée comme la maison d'Allah, mais l'expression n'a qu'une valeur métaphorique, et du reste, il faut vraisemblablement en attribuer l'apparition à des influences chrétiennes. D'une façon générale, les rigoristes musulmans, quand ils proscrivent l'accomplissement dans la mosquée de certains actes profanes, comme d'y manger, d'y coudre, d'y converser, ne prennent pas texte de la particulière sainteté du lieu; ils ne considèrent pas davantage que de tels actes puissent attenter à la majesté divine. Ils se basent sur le dommage qui peut en résulter pour les fidèles et pour l'édifice lui-même, « maison de tous les Musulmans ». Voici ce que je tiens à souligner avant de vous décrire sommairement la mosquée maghribine.

La première mosquée de l'Islam, celle du Prophète, à Médine, était constituée avons-nous dit, par la cour de son habitation personnelle. Tout autour d'un espace carré, s'élevaient des constructions fort simples recouvertes de branchages; elles servaient de logement à Mahomet et à sa famille fréquemment accrue par ses nombreuses unions. A l'une des extrémités, une sorte de préau, de hangar, élevé sur des troncs de palmier et recouvert aussi de branchages, offrait aux fidèles un abri contre l'ardeur du soleil. Ce plan primitif fut transporté par les Arabes dans les nouvelles cités fondées par eux. A Koufa, à Bassora, à Fostat, et à Kairouan, les plus anciens textes nous apprennent que les mosquées officielles ne comportaient rien de plus, à l'origine. Ils nous signalent les modifications introduites dans la suite à la mosquée de Koufa par différents gouverneurs de la première époque : substitution aux poteaux de bois de colonnes de marbre, édification sur les trois côtés de la cour, jusque là munis de modestes murettes en terre, de galeries couvertes, de *mujannabât;* remplacement de la rustique couverture du grand préau par des plafonds ornés dans le goût des églises chrétiennes. Mais, en somme, ces embellissements laissent intact le plan primitif, celui de la mosquée médinoise du Prophète. L'ordonnance générale de l'oratoire musulman est dès le début fixée : et c'est elle que nous retrouvons aussi dans toutes les mosquées importantes du Maghreb antérieures au XVI[e] siècle. A cette époque, les Turcs apporteront dans l'Espagne du Nord un nouveau type de mosquée sporadiquement représenté à Alger et à Tunis : la mosquée à coupoles successives, imitée de Sainte-Sophie.

L'ordonnance générale des grandes mosquées du Maghreb se présente donc comme il suit :

1° Une large cour à ciel ouvert, carrée ou rectangulaire (à Kairouan, elle est de vastes proportions) et enclose de murs sur trois côtés; des portes, en nombre variable, y donnent accès; un bassin à ablutions, l'équivalent, peut-être le descendant, de la *phiala* byzantine en occupe le centre. Cette cour se nomme *ṣaḥn;*

2° Des préaux couverts, des galeries peu profondes règnent sur trois côtés du *ṣaḥn;*

3° Sur le quatrième côté, celui du Sud-Est, s'ouvre un préau profond, une salle hypostyle communiquant directement dans toute sa largeur avec le *ṣaḥn,* et qui constitue proprement la salle de prière *beit eṣ-ṣalât;* non pas *liwân* comme en Orient. La charpente de cette salle de prière est supportée par des colonnes munies de chapiteaux ou par des piliers en maçonnerie recevant la retombée d'arcades. La hauteur de ces édifices est le plus souvent médiocre, et l'aspect général un peu écrasé. Les colonnes ou piliers disposés en files divisent la salle de prière en nefs, aussi bien dans le sens de la largeur, c'est-à-dire parallèlement au mur du fond, que dans celui de la profondeur, c'est-à-dire perpendiculairement au mur du fond. Un plafonnage en plâtre décoré, ou en bois sculpté et peint, dissimule généralement la charpente. Extérieurement, cette salle de prières est recouverte, soit d'une terrasse comme à Tunis et Kairouan, soit d'une succession de toits en tuiles à deux pentes, à raison d'un toit par nef, comme à Tlemcen et au Maroc.

Tel est, dans ses traits essentiels, le plan de la mosquée de Sidi 'Okba à Kairouan, de la Zitoûna à Tunis, de la Koutoubiyya à Marrakech, de la Qarawiyîn à Fès, des mosquées cathédrales de Sfax, Alger et Tlemcen. La grande mosquée de Cordoue, aujourd'hui transformée en cathédrale, appartenait dans l'ensemble au même type et aussi les plus anciennes mosquées égyptiennes, celles par exemple de 'Amr et de Ibn Touloûn au Caire, et encore les vieux temples musulmans de la Mésopotamie et de la Syrie; la mosquée ruinée de Baalbek, par exemple, apparaît comme étroitement apparentée aux types traditionnels des grands oratoires maghrébins. Toutefois cinq au moins des grandes mosquées maghrébines, celles de Kairouan, de Tunis, de Fès, de Tlemcen et de Cordoue, présentent une particularité assez notable : parmi les nefs perpendiculaires au mur du fond, celle du milieu est sensiblement plus large que les autres et elle supporte à ses deux extrémités, au débouché sur la cour, et à l'arrivée au mur du fond, devant le *miḥrâb,* deux coupoles couvertes extérieurement en Tunisie de dômes côtelés, au Maroc et à Tlemcen d'un toit à quatre croupes. Cette disposition particulière a été attribuée, non sans vraisemblance, à l'influence sur l'art musulman local de certains édifices chrétiens de l'Afrique du Nord. Il est remarquable que cette largeur plus grande de la nef médiane, apparaisse aussi dans un monument musulman d'Égypte fondé par un prince fatimide qui venait de Berbérie, à savoir, la célèbre mosquée Al-Azhar au Caire.

On a pu, dans d'autres provinces de l'Islâm, établir une distinction de style sur l'emploi de la colonne ou celui du pilier de briques : la colonne serait surtout égyptienne et syrienne, le pilier, mésopotamien; et là où le pilier apparaîtrait dans des monuments égyptiens (par exemple à la mosquée d'Ibn Touloûn), il révélerait une influence mésopotamienne : une telle distinction ne vaut pas, semble-t-il, pour l'Afrique du Nord. A une même époque, dans les monuments d'une même dynastie, et parfois, dans le même monument, on constate l'emploi simultané de la colonne et du pilier. Seules, des raisons d'ordre pratique commandent l'emploi de l'un ou de l'autre support. Dans le Maghreb les colonnes et les chapiteaux exécutés par des artistes arabes n'apparaissent guère avant le xe siècle.

Pendant très longtemps, les Musulmans se sont contentés d'exploiter les édifices et les ruines antiques ou byzantines de la Berbérie comme des carrières de marbre taillé. Les basiliques chrétiennes, les temples païens ont été dépouillés de tous les matériaux qui se prêtaient à un facile remploi. Là où les monuments des civilisations disparues se rencontraient en grand nombre, en Tunisie, en Espagne, la colonne munie d'un chapiteau a constitué l'habituel support de la couverture des salles de prière et des galeries latérales du *ṣaḥn*. On a pu ainsi caractériser la mosquée de Cordoue et la mosquée de Kairouan comme de véritables forêts de colonnes antiques; l'une en aurait compté 1.000, et l'autre 400. Les chroniqueurs arabes ne manquent pas d'enregistrer ces actes de pillage. Ils n'y voient pas l'aveu de l'impuissance artistique des premiers Musulmans, mais bien un jeu édifiant de la Providence qui s'entend à réserver en héritage aux vrais croyants les demeures des peuples égarés.

Par contre, là où les monuments antiques étaient rares, peu importants ou difficilement accessibles, on a eu recours au pilier de briques pour supporter les arcades de la salle de prière; il en va ainsi par exemple à Fès, à Tlemcen et à Alger. A partir du xe et xie siècle, les Musulmans du Maghreb ont commencé à faire eux-mêmes des colonnes et des chapiteaux. Répliques habiles en Andalousie, copies grossières à la fois serviles et inexactes dans l'Afrique du Nord. Dans la suite, ces mauvais écoliers sont devenus de bons maîtres et ont produit des œuvres personnelles : le chapiteau moresque du xiiie et xive siècle, celui de l'Alhambra, des Médersas de Fès et de certaines mosquées tlemceniennes est un modèle de sobriété et d'élégance, et il peut passer à beaucoup d'égards pour une création si originale, que seuls des spécialistes discernent la filiation qui l'unit à une certaine variété du vieux chapiteau composite. Enfin, comme je l'ai dit, l'emploi de la colonne s'allie dans certains édifices à l'emploi du pilier de maçonnerie : ainsi à la grande mosquée de Tlemcen la nef médiane seule compte deux colonnes, le reste de la salle n'a que des piliers. Et encore, dans les monuments marocains du xive siècle, élevés par la grande dynastie des Mérinides, la colonne est réservée à certains grands oratoires, de construction particulièrement soignée; les mosquées de moindre importance ne contiennent que des piliers.

A beaucoup d'oratoires maghrébins, grands ou petits, il ne manque aucun des éléments de la mosquée-type énumérés tout à l'heure. Il en est d'autres,

par contre, qui se réduisent à la salle de prière. Ce sont généralement des mosquées secondaires, annexées au tombeau d'un saint personnage ou d'un prince, ou encore à l'un de ces collèges nommés médersas, dont, depuis le XIIe siècle, le Maghreb a multiplié les fondations. Lorsque le fondateur a voulu faire grand ou que le tombeau renferme les restes d'un personnage particulièrement vénéré, il est fréquent que l'oratoire annexe possède au complet tous les organes des mosquées importantes et même qu'il soit une mosquée cathédrale. Ainsi, par exemple, les temples construits à Fès auprès du tombeau de Moulay Idris et, à Kairouan, auprès du tombeau de ce problématique compagnon de Mahomet que les Européens — et eux seuls — ont coutume de nommer le Barbier du Prophète; la belle mosquée édifiée à Fès par un prince mérinide pour servir de chapelle à la Médersa Bou-Inaniya est de même une mosquée cathédrale. Dans les mosquées annexes de moindre importance, le *ṣaḥn* et les galeries latérales qui l'enclosent sont généralement supprimées. Cette cour à ciel ouvert ne possède en somme une utilité propre que dans les mosquées cathédrales où les fidèles affluent au service solennel du vendredi. Elle reçoit ceux qui n'ont pu trouver place sous les nefs de la salle de prière. Ailleurs, elle demeure sans emploi; et l'attachement à un type traditionnel ne réussit pas toujours, au sein des villes agglomérées, à assurer la conservation, dans les édifices religieux de médiocre importance, de cet espace vide qui occupe sans utilité beaucoup de terrain.

J'ai dit tout à l'heure que l'Algérie et la Tunisie offraient quelques exemples du type de la mosquée néo-turque, à coupoles successives : du nombre sont Sidi Mahrez à Tunis et la mosquée de la Pêcherie à Alger dont la carte postale illustrée a reproduit si souvent la silhouette massive. Par contre, la mosquée collégiale, à plan cruciforme, dont l'Orient et particulièrement l'Égypte offre de si beaux specimens, n'est jamais apparue dans l'Afrique du Nord.

La salle de prières des grandes mosquées maghrébines offre généralement un aspect sévère. La céramique, parure des oratoires d'Anatolie, ne joue qu'un rôle effacé dans le décor des temples de Berbérie. Il faut faire exception pour certains oratoires marocains de dimensions réduites, où la mosaïque de faïence compose d'harmonieux panneaux décoratifs, et pour la mosquée du Barbier de Kairouan. Mais, dans l'ensemble, l'Islâm maghrébin qui a déployé de tels prestiges pour orner ses palais — l'Alhambra par exemple — a apporté beaucoup de discrétion dans la décoration de ses maisons de prière. Cette sobriété n'est sans doute pas involontaire, elle atteste la fidélité à une conception un peu morose et puritaine de l'Islâm que l'Orient iranisé n'a pas au même point conservée. Parfois un sobre décor de plâtre sculpté revêt de larges surfaces de murs, mais le plus souvent, ces murs demeurent nus; et un badigeon de chaux en rend plus froide encore la nudité. L'ensemble, au reste, n'est pas dénué d'une certaine grandeur monotone. Or, dans cette monotonie, un point attire l'œil : une niche se creuse au milieu : c'est le *miḥrâb*. Parfois cette niche se termine en cul-de-four, plus souvent elle se surmonte d'une coupolette. Les dimensions en sont assez réduites. Dans les cas extrêmes, elle n'a guère plus de 2 mètres de haut sur 1,50 mètre de large. L'arc par lequel elle s'ouvre sur le mur, *l'arc de tête*, affecte généralement au Maghreb

la forme outrepassée dite en fer-à-cheval, et retombe sur deux colonnettes engagées. En Orient, d'autres formes d'arcature sont habituelles dans les *miḥrâb* : arc brisé, arc en plein cintre par exemple. Les voussoirs de l'arc de tête sont généralement décorés, et décoré aussi tout le panneau de mur qui l'encadre. La matière du décor est à Cordoue une mosaïque de style byzantin; à Kairouan, à Tlemcen et au Maroc triomphe le plâtre sculpté. Cet art du gypsoplaste a été poussé par les artistes musulmans de l'Andalousie et du Maghreb du XIIIe et XIVe siècle à une perfection qui n'a guère été dépassée. Les bandeaux scripturaux reproduisant un passage du Coran, l'entrelacs floral et l'entrelacs géométrique, l'arabesque font les frais de ce décor raffiné dont les plus beaux specimens nous sont fournis par certaines mosquées de Tlemcen. Cette niche du *miḥrâb* n'abrite rien; elle sert simplement à marquer dans l'ensemble de l'édifice la direction de la Ka'ba de La Mecque vers laquelle les fidèles doivent se tourner dans la prière. L'officiant-moniteur, l'*imâm*, se tient devant elle, non dedans, pour diriger la prière des fidèles. Mais il demeure entendu qu'il pourrait sans que la prière fût invalidée, se placer à un autre endroit de la mosquée.

Résumons-nous : une niche, qui ne manque dans aucun oratoire, grand ou petit; dont, dans les grandes mosquées, un beau décor atteste à tous les yeux l'importance, et qui cependant ne joue dans la liturgie aucun rôle essentiel : voilà proprement l'énigme du *miḥrâb*, et les textes ne nous aident guère à la résoudre. Il est certain que cette niche n'existait pas dans la mosquée primitive; c'est vers la fin du Ier siècle qu'elle aurait été ajoutée à l'édifice par le calife Omeyyade 'Omar ben 'Abd el-'Aziz; innovation assez mal accueillie semble-t-il, et qu'on fait, comme il est habituel dans les polémiques musulmanes, prévoir et désavouer par un prétendu propos du Prophète : « l'apparition de ces *miḥrâb* qui feront ressembler les mosquées à des églises sera un signe de l'imminence du jugement dernier ». Longtemps encore après que le *miḥrâb* sera devenu un organe essentiel de la salle de prière, les rigoristes garderont contre lui une prévention : cette niche, disent-ils, ne vaut ni plus ni moins que le reste de la mosquée; moins peut-être, il est tout à fait injustifié de lui témoigner un respect particulier; propos inspirés sans doute à ces sévères monothéistes par le souci de réagir contre les manifestations de la décoration populaire, qui, comme de juste, a tendance à s'attacher spécialement à cette niche mystérieuse. C'est ainsi qu'au Maghreb l'abondante littérature hagiographique postérieure au XVe siècle contient beaucoup de récits d'apparition du Prophète et des saints; et que généralement le *miḥrâb* est le théâtre de ces manifestations surnaturelles. Et encore la légende fait révéler au fondateur de la mosquée de Kairouan par Dieu lui-même l'emplacement convenable du *miḥrâb*. Dans les reconstructions de la mosquée sainte, on veille à perpétuer la bénédiction attachée à ce précieux *miḥrâb*, en en gardant intacte la niche, emmurée derrière celle du nouveau. La décoration du *miḥrâb*, elle aussi, provoque les critiques des tenants de la rigoureuse orthodoxie; ils en veulent bannir toute ornementation, même les inscriptions de textes coraniques qui risqueraient de donner aux Musulmans des distractions dans leur prière. De fait, dans les petits groupes qui perpétuent sporadiquement en Berbérie

les doctrines sévères des vieux dissidents kharidjites au Mzab, dans l'île de Djerba, dans les monts tripolitains du Djebel Nefousa, cette niche ne comporte aucun décor; et au XII[e] siècle la secte puritaine des Almohades, plus tard fondateurs d'une dynastie, proclamait hautement son horreur des *miḥrâb* peints et sculptés. Les historiens rapportent que dans la nuit qui précéda l'entrée de ces sectaires à Fès, la population s'employa à faire disparaître sous une couche de papier et de plâtre les ornements du panneau de muraille qui encadrait le *miḥrâb* de la mosquée cathédrale.

A quel prototype faut-il rattacher le *miḥrâb?* Parmi les niches des édifices civils et religieux antérieurs à l'apparition de l'Islam, quelle est celle qui a donné aux Musulmans l'idée de leur niche de mosquée et leur en a fourni le modèle? On a là-dessus beaucoup écrit : les hypothèses se sont choquées sans faire en somme jaillir la lumière; l'origine du *miḥrâb,* comme toutes les origines, demeure enveloppée d'obscurité. Les textes n'apportent aucun secours aux comparaisons archéologiques. Le nom lui-même du *miḥrâb* reste énigmatique; on ne sait trop s'il est arabe, ou s'il est emprunté. Dans tous les cas, le mot apparaît sûrement dans les inscriptions sabéennes du Sud de l'Arabie pour désigner des édifices religieux. Le Coran l'emploie non pas, comme de juste, dans le sens technique qu'il possède aujourd'hui, mais dans celui de cabinet séparé, chambre, salle de palais. C'est avec ces significations et avec d'autres encore, balcon, estrade, peut-être niche de statue, que *miḥrâb* est attesté dans des textes anciens, parfois antérieurs à l'Islâm. Cette imprécision et cette variété des valeurs sémantiques me paraissent déceler une origine étrangère; tout le lexique architectural de l'arabe contient au reste une forte proportion de vocables empruntés à d'autres langues. Au point de vue archéologique, on a naturellement pensé à faire du *miḥrâb* une réplique atrophiée de l'abside des églises chrétiennes. Mais, outre que l'énorme différence des proportions est peu favorable à cette hypothèse, l'abside possède dans l'édifice une valeur constructive; elle termine logiquement la nef principale. Or, le *miḥrâb* se creuse dans un long mur comme s'ouvrirait une porte, il se juxtapose simplement à l'ensemble de la mosquée, sans en modifier en quoi que ce soit le plan carré ou rectangulaire, sans s'y intégrer. On a songé encore à la niche centrale qui termine les salles triconques des vieux palais du limès syrien, et qui, sans doute, abritait le trône du prince, et l'on a remarqué que le siège du prédicateur officiant, la chaire, ou *minbar,* s'il ne se dressait pas sous le *miḥrâb,* en demeurait du moins tout proche, à quelques mètres sur la droite. Hypothèse assez séduisante, mais qui comme la précédente se heurte à quelques difficultés, la niche terminale de la salle triconque possède, comme l'abside, une valeur constructive qui fait défaut au *miḥrâb* musulman, et il n'est pas, d'autre part, parfaitement légitime d'établir entre le *miḥrâb* et la chaire, le *minbar,* une corrélation nécessaire. Le *miḥrâb* apparaît dès une époque ancienne dans toutes les mosquées même les plus modestes; le *minbar,* comme nous le verrons, n'appartient qu'aux mosquées cathédrales où l'on célèbre le service solennel du vendredi.

En fait, il ne manquait pas dans les édifices religieux et civils des peuples conquis par l'Islâm, de niches qui pussent servir de modèles au *miḥrâb*

2

musulman : chapelles en absidioles, niches de statues, etc. Et au reste l'intérêt véritable de cette petite énigme n'est pas, à mon sens, d'ordre archéologique, il est psychologique. A quelle idée, ou à quel sentiment obéissaient les novateurs qui, les premiers, ont songé à rompre par cette niche inutile la monotonie du mur principal de la salle de prière? On verrait volontiers là le désir de donner à ces temples sans mystère une sorte de santuaire central; d'y fixer et d'y localiser le sacré : d'y instituer, au point qui correspond symétriquement dans l'espace à la lointaine Ka'ba, à la « maison d'Allah », une manière de saint des saints, proprement d'y bâtir la demeure particulière du Dieu, quitte à la laisser vide ensuite. Personnellement, j'ai toujours vivement senti la beauté du système religieux de l'Islâm, au moins dans quelques-unes de ses parties; mais à certaines occasions aussi, j'ai conçu contre lui quelque humeur, et, dans ces moments de malveillance, le *miḥrâb* m'est apparu comme un symbole assez adéquat de toute la dogmatique musulmane, une niche énigmatique enrichie d'un incomparable décor qui se termine en cul-de-four, qui ne contient rien et qui en somme ne sert à rien.

Nous en avons fini provisoirement avec la salle de prière. Il nous faut maintenant nous transporter en dehors, et considérer un autre organe de la mosquée, qui, s'y étant adjoint au cours des âges, en a modifié la silhouette sans en altérer le plan général. Je veux parler du *minaret*. La photographie et la peinture ont rendu familière à ceux-là même qui n'ont pas voyagé en terre d'Islâm, la figure de ces hautes tours du haut desquelles un desservant de la mosquée, le *mueddin* (on prononce *muezzin* en pays turc) lance cinq fois par jour l'appel à la prière. Nous ferons prochainement une place à l'étude de cet appel, l'*adhân* dans notre examen de la liturgie musulmane. Ce qu'il faut maintenant considérer, c'est le minaret lui-même. Les types en sont extrêmement variés : longues chandelles coiffées d'un éteignoir pointu de l'Orient, tours décagonales ou octogonales d'Égypte, enrichies d'un décor en saillie, tours carrées et robustes de l'Afrique du Nord; on a pu dire qu'il existait une géographie des minarets. Il en existe au reste aussi une des clochers. Les tours de mosquée, éléments caractéristiques des vues panoramiques des cités musulmanes, constituent dans une opinion fort répandue un organe indispensable des mosquées. Cependant, il fut certainement un temps où l'Islâm ignorait le minaret; et aujourd'hui encore la liturgie musulmane ne lui attribue aucune valeur essentielle.

Tout d'abord, le minaret, comme le *miḥrâb*, au dire des chroniqueurs arabes, représenterait une innovation des califes omeyyades; et en outre on peut citer nombre de mosquées célèbres, où le minaret n'est venu que tardivement s'adjoindre à l'ensemble de l'édifice. Enfin, aujourd'hui encore, il existe en tout pays musulman, et particulièrement au Maghreb beaucoup de mosquées sans minaret. Non seulement de petits oratoires, mais aussi exceptionnellement des mosquées cathédrales; j'en connais une à Mahdya, en Tunisie.

Le *mueddin* appelle alors à la prière, soit du haut de l'un des murs, soit du seuil de la porte. La tradition musulmane nous apprend que le *mueddin* et héraut du Prophète n'agissait pas autrement. Il faut dire encore qu'à l'inverse

du *miḥrâb*, le minaret n'occupe pas dans la mosquée un emplacement fixe et invariable. Il s'accole au mur d'enceinte de l'édifice soit à la hauteur de la salle de prière soit à la hauteur du *ṣaḥn*. Fréquemment, il s'élève à une encoignure, fréquemment aussi il coupe en deux le mur nord-ouest, c'est-à-dire celui qui clot la cour à l'opposé de la salle de prière. Il fait généralement saillie, au dehors, soit de toute la masse, soit de moitié seulement en profil de tour barlongue. En aucun cas, dans les mosquées du Maghreb, il ne s'isole au dehors de l'édifice. Par contre, quelques vieilles mosquées d'Orient, notamment les oratoires ruinés de la Mésopotamie, possèdent des minarets extérieurs détachés des murs en manière de campaniles. Le mot minaret est l'arabe *manâra* qui signifie proprement « fanal, feu-vigie ». Dans l'Afrique du Nord, ce mot n'a que le sens de phare et de signal lumineux. Et la tour de mosquée porte un autre nom, celui de *ṣôm'a*, mot attesté déjà avec le sens de minaret dans des textes assez anciens, mais qui, dans les vieux poèmes antéislamiques, désigne surtout la cellule ou l'ermitage des cénobites chrétiens. On a beaucoup écrit sur le minaret, beaucoup discuté sur les origines de ces tours musulmanes. Question fort complexe qui relève à la fois de la linguistique, de l'archéologie, et de l'histoire du culte musulman. Dans cette abondante bibliographie du minaret, nous devons une des meilleures études à M. le professeur Gottheil. L'article de ce maître sur l'origine et l'histoire du minaret, paru dans le tome XXX du *Journal de la Société orientale américaine*, se distingue par une documentation hors de pair et par la sagacité des conclusions. Il me suffit donc d'y renvoyer, et je me borne à dire que toutes les tours de l'Orient préislamique ont été successivement jetées dans le débat, tours des églises chrétiennes du Levant, tours de guet du limès syrien, phares et feux, vigies de la côte méditerranéenne, particulièrement phare d'Alexandrie, cellules sur colonnes des stylites chrétiens, temples à feu des Zoroastriens, tours religieuses de l'Asie Centrale, tours babyloniennes dites *ziggurat*.

Et je passe à l'examen particulier des minarets de l'Afrique du Nord. La forme dominante de ces édifices de la Tunisie au Maroc est celle d'une tour carrée. La facture soignée du minaret contraste fréquemment avec la pauvreté de la bâtisse, discernable dans le reste de la mosquée. Décorateurs habiles, les Musulmans de l'Afrique du Nord se sont en général montrés de médiocres constructeurs. Dans beaucoup de minarets, les matériaux sont visiblement empruntés à des monuments antiques; les inscriptions latines qui se lisent encore sur les pierres d'angle de certains d'entre eux ne laissent à cet égard aucun doute. La plate-forme située au sommet de la tour est limitée sur les quatre faces par une murette couronnée de merlons. Un escalier intérieur couvert parfois en voûtes d'arêtes conduit à cette plate-forme. Dans certains grands minarets, un plan incliné remplace l'escalier.

La sortie en est abritée par un petit édicule généralement sur plan carré, où se trouve ménagé un réduit destiné à reléguer un mobilier accessoire : drapeau blanc qui flotte au minaret le vendredi, lanternes qui l'illuminent pendant les nuits de fête. Au sommet de l'édicule, une longue tige se dresse terminée par un croissant, et sur laquelle se superposent en enfilade trois boules de métal. Ces ornements seraient en or, suivant les chroniqueurs

indigènes et la tradition populaire encore vivante; elles se révèlent généralement en cuivre doré à l'enquêteur impartial. Certaines de ces tours conçues dans d'heureuses proportions ne manquent pas d'élégance; d'autres sont trapues et peu gracieuses. Certaines sont couvertes sur les quatre faces d'un beau décor, de baies en arcades, parfois de balcons et de consoles, le plus souvent d'un simple réseau d'entrelacs sculptés dans la pierre, motif à répétition destiné à couvrir de grandes surfaces. La terre émaillée, soit assemblée en panneaux de mosaïques, soit éclairant le décor par morceaux incrustés aux nœuds du treillis de pierre, joue ainsi un rôle important dans la décoration des plus riches de ces monuments. Ce type de minaret est, à n'en pas douter, importé d'Andalousie; le vieux minaret devenu clocher dont une imitation moderne fait à New York l'ornement de Madison-Square Garden. Le minaret de la grande mosquée de Marrakech, les ruines des tours de Hassan à Rabat et de Mansoura à Tlemcen, et tous les autres minarets tlemceniens ainsi que la plupart des minarets tunisiens appartiennent à cette lignée. L'examen archéologique des formes trouve dans les récits des historiens une entière confirmation; ces vieux auteurs nous apprennent que minarets d'Andalousie et minarets du Maghreb, édifiés sous les règnes des mêmes princes, eurent souvent les mêmes architectes. Nous constatons ici, je le dis en passant, à propos d'un même détail archéologique, l'un des faits généraux les mieux établis de l'histoire de la Berbérie médiévale. Du XIIe au XVe siècle, le pays s'organise sous des dynasties locales suivant les grandes divisions territoriales qui subsistent jusqu'à nos jours : Ifriqiya (Tunis), Royaume de Tlemcen (Algérie), Maghreb extrême (Maroc).

Or, pendant ces trois siècles, la civilisation musulmane de l'Afrique du Nord n'est qu'un reflet de la civilisation arabe d'Andalousie. Tous ces princes africains, chefs bédouins de la veille, quand ils se sont haussés à la dignité de monarques indépendants, aspirent à intervenir dans les affaires d'Espagne : avoir une politique espagnole constitue pour eux la consécration de leur nouvelle fortune. Ils prennent une part active à la lutte qui met aux prises les royaumes musulmans du Sud de la péninsule et les princes chrétiens du Nord; et il ne paraît pas douteux que le Maghreb, en apportant pendant plusieurs siècles à l'Andalousie ses réserves de barbarie, n'ait notablement retardé la défaite finale de l'Islâm sévillan et grenadin. L'Andalousie en revanche éduque ces rudes champions de la guerre sainte, et l'islamisme africain s'imprègne alors d'une civilisation dont, en somme, il vit encore aujourd'hui.

En se gardant de forcer une comparaison aventureuse, on peut dire que les guerres d'Andalousie des princes maghrébins des XIIIe et XIVe siècles ne sont pas sans rapport avec les guerres d'Italie des monarques français des XVe et XVIe siècles.

En Andalousie même, le minaret carré semble une importation ancienne de la dynastie syrienne des Omeyyades. Il procède du minaret carré de la Syrie, tel qu'il apparaît à la grande mosquée de Damas, à la grande mosquée d'Alep et jusqu'au Diar-Bekr. De toutes les formes de minaret, c'est celle dont on entrevoit le plus clairement l'origine; les prototypes de ces tours

carrées musulmanes nous sont sans doute offerts par les tours chrétiennes de même forme qui parsèment le Haurân : tours de garde, fanaux terrestres, et aussi *σεμαντερια* des églises, d'où l'on appelait aux offices en frappant la crécelle de bois, la simandre, encore en usage dans les communautés chrétiennes d'Orient.

Sporadiquement, on rencontre dans l'Afrique du Nord d'autres formes de tours de mosquée. Les Turcs, de même qu'ils ont introduit en Algérie et en Tunisie l'oratoire à coupoles accolées, fille de Sainte-Sophie, ont doté Alger et Tunis d'un nouveau type de minaret. C'est une tour octogonale couronnée d'une balustrade en encorbellement, et surmontée d'un édicule à toit pointu. Ces minarets rappellent beaucoup certains types récents du Nord de la Syrie, celui du minaret de Hamâ, par exemple. Ils caractérisent à Tunis les mosquées du rite hanéfite, construites au cours des quatre derniers siècles.

Les élégantes silhouettes de ces tours octogonales contrastent assez agréablement avec la quadrature massive des vieux minarets malékites, demeurés beaucoup plus nombreux. L'Algérie en possède aussi quelques spécimens et le Maroc a adopté la forme octogonale pour les tours de deux ou trois mosquées de construction récente. D'autre part, le long et mince minaret circulaire de Stamboul, de Smyrne et de Brousse, ne s'est jamais implanté dans l'Afrique du Nord; les minarets ronds des communautés hétérodoxes de l'île de Djerba remontent à une époque ancienne, et paraissent autochtones.

Il faut noter enfin que la mosquée de Berbérie, quelles qu'en soient les dimensions et l'importance, ne possède jamais qu'un seul minaret. La multiplicité des minarets pour un même oratoire se montre de bonne heure en Orient; elle s'y est maintenue et développée au cours des âges; beaucoup de mosquées d'Orient ont deux minarets, d'autres en ont trois ou quatre, et quelques-unes même en ont six. Ceci a toujours été et reste inconnu dans l'Afrique du Nord.

Après cette description sommaire de l'oratoire musulman, il nous reste à en étudier le très simple mobilier; cette étude ne peut guère se séparer de celle du culte, qui fera l'objet des deux prochaines leçons.

III

La loi religieuse de l'Islam impose à tout fidèle adulte cinq prières quotidiennes. La journée musulmane se poursuit paisiblement au rythme de cette quintuple oraison qui fournit aujourd'hui encore en maint endroit un mode de comput du temps, fort simple, et suffisamment précis pour des contemplateurs de l'éternité. Voici l'ordre des temps fixés pour chacune :

1° Prière du *matin :* elle peut être faite depuis le point du jour jusqu'à l'instant qui précède le lever du soleil;

2° Prière de *midi :* depuis le moment où le soleil a atteint le plus haut point de sa course, jusqu'à celui où l'ombre d'un objet égale cet objet lui-même;

3° Prière de *l'après-midi :* depuis la fin du temps fixé pour la précédente prière, celle de midi, jusqu'à l'approche du coucher du soleil;

4° Prière du *coucher du soleil :* elle peut être faite aussitôt après la disparition totale de l'astre, et pendant tout le temps où la lueur du couchant demeure au ciel;

5° Prière du *soir :* depuis la disparition de la lueur du couchant jusqu'à la fin du premier tiers de la nuit.

Chacune de ces prières comporte la récitation d'un certain nombre de formules consacrées et de textes coraniques, et l'accomplissement d'un certain nombre de mouvements physiques, le tout dans un ordre rigoureusement déterminé. L'unité, métrique si j'ose dire ainsi, de la prière est la *rak'a,* proprement « inclinaison ». Une *rak'a* se décompose ainsi : 1° le fidèle, en état de pureté légale, le corps tourné dans la direction de La Mecque, debout, les mains tombant sur les côtés (dans le rite malékite) croisées sur le ventre (dans le rite hanéfite), récite la première soura du Coran, nommée la *fâtiḥa,* et en outre, un ou plusieurs autres passages du Coran, à son choix, de longueur variable; 2° les paumes des mains collées aux genoux, le fidèle s'incline profondément en avant puis se redresse; 3° il se prosterne à terre, en ayant soin de faire toucher au sol les genoux, le front et les paumes des mains placées des deux côtés de la tête; puis il s'assied un instant sur les talons, les genoux pliés, une main sur chaque genou; 4° il accomplit de la même façon une seconde prosternation, puis il se remet debout. La loi exige en outre que le fidèle s'immobilise quelques instants, dans chacune des positions ci-dessus décrites, et qu'il prononce certaines eulogies en exécutant les divers mouvements de cette véritable gymnastique, notamment que la formule *Allah akbar* « Dieu est plus grand que tout » ponctue le passage d'une attitude à une autre.

Il semble bien qu'à l'origine chacune des cinq prières ne comprenait que deux *rak'a;* aujourd'hui encore, la prière du matin n'en compte pas davantage; par contre la prière du coucher du soleil en compte *trois* et chacune des autres, prière de midi, prière de l'après-midi, et prière du soir, en compte *quatre.* Avant de commencer la prière, le fidèle se sacralise : dressé debout il se recueille, forme dans son cœur l'intention d'accomplir la prière; puis élevant les mains de chaque côté de la tête, les paumes en avant, les doigts écartés, et tournés vers le ciel, il prononce l'eulogie : *Allah akbar.* A partir de cet instant, il entretient directement son Créateur et doit rigoureusement s'interdire toute une catégorie d'actes : de parler par exemple, de rire, de manger, de boire, de se retourner de côté, etc. Après avoir accompli le dernier *rak'a,* le fidèle, assis à terre sur ses talons, prononce diverses eulogies, et notamment la profession de foi musulmane, et appelle la bénédiction de Dieu sur le Prophète; et enfin, il se désacralise en prononçant la formule du salut final: « Que sur vous soit le salut et la miséricorde divine » d'abord vers sa droite, puis vers sa gauche, en tournant successivement la tête de chaque côté.

Cette description sommaire, et dont j'élimine quelques détails secondaires,

vous permet, je crois, de percevoir nettement le caractère fondamental de la prière musulmane : un ensemble de pratiques rigoureusement déterminées, où aucune part n'est laissée aux élans individuels de l'âme; où par l'humilité des attitudes et des paroles, la créature reconnaît son néant, mais s'abstient de confier ses peines au Créateur, et de lui exposer ses besoins. A vrai dire, la prière-sollicitation s'est réintroduite par quelque endroit, dans l'oraison musulmane; dans la dernière partie entre l'énoncé de la profession de foi et l'invocation pour le Prophète, il est permis, et même recommandé au fidèle, de formuler des vœux particuliers, et de demander des grâces; et d'autre part, la première source du Coran, la *fâtiḥa*, qui, comme nous l'avons vu, tient une place importante dans le canon de la prière (on l'a parfois nommée le *Pater Noster* de l'Islâm) revêt partiellement le caractère d'une prière-demande. Ce petit morceau énigmatique, très différent par le contenu de tout le reste du Livre saint, se compose de formules visiblement empruntées à d'autres religions monothéistes : une critique hardie a pu douter même qu'il appartînt primitivement au corpus de la révélation. Or, des sept versets qui la composent, les deux derniers, fait exceptionnel dans le Coran, constituent une très courte prière : « Ô Dieu, conduis-nous dans la voie droite, dans la voie des élus de ta grâce, non des égarés, qui ont mérité ta colère. Amen ». Mais, sous ces réserves, la prière musulmane ne nous offre en somme qu'un long acte d'adoration où le croyant s'astreint minutieusement, à deux, trois ou quatre reprises, à faire certains gestes, et à dire certains mots agréables au Dieu maître des mondes, et par lui prescrits à ses fidèles.

Car, suivant la tradition musulmane, c'est Dieu lui-même qui a fixé globalement au Prophète le nombre des prières quotidiennes obligatoires; c'est l'archange Gabriel, qui sur l'ordre du Maître souverain, a instruit Mahomet des temps convenables et des modalités particulières à chacune d'elles. Dans son ascension au ciel, le Prophète est amené jusqu'à un endroit d'où s'entend distinctement le grincement des plumes qui, aux mains des scribes du Paradis, enregistrent les arrêts divins. Dieu leur prescrit cinquante prières par jour. Sur le conseil de Moïse rencontré en chemin, Mahomet retourne vers Dieu, et obtient des allégements successifs. Finalement, le nombre des prières quotidiennes est réduit à cinq. Alors, malgré les instances de Moïse, il ne se hasarde plus à revenir au trône du Tout-Puissant, et retourne à terre, avec ses cinq oraisons, sans avoir sollicité un nouveau rabais.

Laissons de côté ce récit merveilleux auquel l'Islâm a accordé une place d'honneur dans la somme de son histoire très authentique des origines. Reportons-nous au seul témoignage irrécusable à nos yeux relativement à tout ce qui concerne la doctrine primitive de Mahomet, à savoir le texte même du Coran. Beaucoup de passages du Livre saint ordonnent ou recommandent la prière, soit de jour, soit de nuit, et en exaltent les mérites. Les commentateurs musulmans n'ont ménagé aucun effort pour découvrir dans certains de ces textes la prescription de la quintuple oraison quotidienne; mais la réalité fait craquer de toute part leur exégèse subtile et spécieuse. Il faut se rendre à l'évidence : les cinq prières journalières n'apparaissent pas dans le Coran. Le Livre saint n'en connaît que trois — deux d'abord, celle du matin et celle

du soir, dans une période ancienne; par la suite, après l'Hégire, c'est-à-dire la fuite de La Mecque à Médine, une troisième qui se place dans l'après-midi, et de ce fait, est qualifiée de prière du milieu. Or, ces trois prières de l'Islâm primitif correspondent fort exactement aux trois prières journalières du Judaïsme : la prière musulmane du matin, *ṣalât eṣ-ṣubḥ* à la prière juive du matin, *tefillat hach-chakhar;* la prière musulmane de l'après-midi, *ṣalât el-ʿaṣr* à la prière juive de l'après-midi *tefillat hem-minkha;* et la prière musulmane du soir *ṣalât el-ʿichâ* à la prière juive du soir *tefillat haʿerebh.*

D'autre part, le nom même de l'oraison musulmane *ṣalât* n'est pas arabe; il nous offre une arabisation du mot araméen *slôta* par lequel les Juifs de langue araméenne désignaient la prière.

Qu'on veuille bien considérer encore le rôle joué par Moïse dans le récit légendaire que j'ai relaté tout à l'heure. Je me résoudrais difficilement à le mettre sur le compte de l'arbitraire pur et de la simple fantaisie. Il me paraît bien plutôt impliquer que, dans les milieux où cette histoire a pris corps, on gardait encore un certain sentiment de la dépendance où l'oraison quotidienne de l'Islâm se trouve de celle du Judaïsme. La comparaison des modalités intrinsèques de la prière dans les deux systèmes religieux, comparaison que je ne saurais aborder ici, met en lumière de nouvelles et frappantes analogies. Aussi bien, pour la critique européenne, n'est-il guère douteux aujourd'hui que la prière quotidienne de l'Islâm comme, au reste, beaucoup d'autres actes du rituel musulman, ne représente un emprunt au Judaïsme. En outre, rien n'autorise à admettre que, du vivant du Prophète, le nombre des oraisons journalières fût déjà fixé à cinq; il semble, au contraire, que l'Islâm ne connaissait encore que trois prières : celle du matin, celle de l'après-midi et celle du soir. Les deux autres, celle de midi, et celle du coucher du soleil, n'auraient été admises dans le canon musulman qu'après la mort de Mahomet. Elles auraient leur principe dans un dédoublement des deux prières voisines, c'est-à-dire, respectivement, celle de l'après-midi et celle du soir; dédoublement imputable à l'influence d'une autre religion encore : le Parsisme avec lequel les conquérants arabes entrèrent en contact dans la vallée du Tigre et de l'Euphrate.

Les cinq temps canoniques de l'Islâm correspondraient aux cinq *gâh* du zoroastrisme. Juive quant au principe et aux modalités, l'oraison musulmane superposerait ainsi, pour ce qui est du nombre et des heures des offices, à des éléments sémitiques des éléments iraniens; et en somme l'originalité propre en résiderait dans une combinaison de traits disparates, et tous empruntés à d'autres cultes.

Il n'est pas obligatoire pour les fidèles de s'assembler afin de faire en commun les cinq prières journalières. Tout Musulman, pour s'acquitter d'une quelconque de ces oraisons, peut s'isoler, soit dans sa demeure, soit dans tout autre endroit préservé de certaines souillures qui entraînent l'impureté rituelle. Mais la prière en commun possède dans l'Islâm une valeur particulière, et la loi recommande instamment à tous ceux qui n'en sont pas empêchés de rechercher la société d'autres Musulmans dans l'accomplissement de leur quintuple devoir quotidien. « La prière en commun, aurait dit le Prophète, vaut vingt-

cinq fois plus que la prière du fidèle isolé », et l'on raconte d'un pieux jurisconsulte du IX[e] siècle que, quand des circonstances forfuites l'avaient empêché d'assister à la prière en commun, il s'astreignait en compensation à faire tout seul vingt-cinq prières surérogatoires. Cette vertu particulière du culte collectif n'est pas inconnue de la doctrine juive où l'on admet que « Dieu ne rejette pas la prière de la communauté » non plus du reste que de plusieurs autres religions, et il ne serait pas impossible de la retrouver à la base d'un certain nombre d'actes publics ou privés de notre vie occidentale moderne. C'est, en somme, la vieille idée orientale que, dans un groupe social déterminé, la valeur de l'acte croît en proportion du nombre des participants. Dans l'Islâm, la vertu bienfaisante de l'association n'est pas limitée à la prière et aux manifestations de la vie religieuse. Le repas en commun jouit aussi de grâces particulières que ne possède pas le repas pris isolément. La bénédiction attachée aux aliments que Dieu dispense à ses créatures augmente avec le nombre des mains qui se rencontrent dans le plat. « Le Musulman, disent expressément les textes, est une source de bénédiction pour les autres Musulmans, et, comme le contact matériel constitue le canal naturel de cette grâce, il est hautement recommandable de manger au même plat et de boire au même vase. » J'attribuerai volontiers à ce caractère quasi sacré de tout vrai croyant, dans le code de l'éthique musulmane, la valeur d'un article essentiel. Le sentiment n'en est jamais complètement oblitéré dans une conscience islamique. Fût-ce dans les pires égarements de la colère (et Dieu sait quels transports de haine, violents et passagers, font parfois bouillonner les âmes impulsives de nos Nord-Africains!) un Musulman respecte toujours au fond de lui-même, dans la personne d'un coreligionnaire exécré, un autre Musulman, c'est-à-dire un membre du peuple élu, un dépositaire de la vérité et de la grâce, un vase d'élection contenant une parcelle de la bénédiction divine.

Dans la prière quotidienne en commun — qu'il ne faut pas confondre avec la prière solennelle en commun du vendredi — le plus qualifié des fidèles présents (la doctrine a établi à cet égard une minutieuse hiérarchie des mérites) joue vis-à-vis des autres le rôle d'*imâm,* c'est-à-dire de conducteur ou de moniteur. Placé seul en avant de ses compagnons, il leur sert de modèle : chacun d'eux commence avec lui l'oraison, la termine avec lui, et passe avec lui d'une *rak'a* à une autre *rak'a* et d'une attitude à une autre attitude. Cette oraison en assemblée peut, comme celle du fidèle isolé, être faite en tout endroit rituellement pur, mais il existe, au regard de la loi, un lieu d'élection pour la prière, et c'est naturellement la mosquée. Dans chacun de ces temples, lorsque arrive l'heure canonique de la prière, le *mueddin* monte au minaret, et lance l'appel connu sous le nom d'*adhân.* S'étant préalablement mis en état de pureté légale, debout, le visage tourné dans la direction de La Mecque, il crie à très haute voix la formule bien connue : « Allah est grand, Allah est grand, j'atteste qu'il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah (deux fois), j'atteste que Mohammed est l'envoyé d'Allah (deux fois); venez à la prière, venez à la prière, venez au bonheur, venez au bonheur, Allah est grand, Allah est grand; il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah ».

A la prière du matin, l'*adhân* comporte une phrase supplémentaire; après

les mots : « Venez au bonheur » le mueddin crie à deux reprises : « La prière vaut mieux que le sommeil ». D'autre part, la formule de l'appel présente, suivant les rites, de légères variations; c'est ainsi que le *tekbîr* initial, c'est-à-dire les mots « Dieu est grand » par lequel débute tout le morceau, se prononce deux fois seulement chez les Malékites, et quatre fois chez les Hanéfites. En pays chi'ites, l'*adhân* s'augmente encore de la phrase : « Venez à l'œuvre excellente »; elle retentit jadis sur les minarets tunisiens au Xe et XIe siècle, sous la dynastie hérétique des Fatimides, et il semble, au témoignage des historiens, que l'imposition de cette formule pieuse, mais rejetée par l'Islâm orthodoxe, ait beaucoup contribué à entretenir la rancœur des Kairouanais contre leurs maîtres schismatiques. Descendu du minaret, le *mueddin* répète dans l'intérieur de la mosquée la formule de l'*adhân;* ce second appel se nomme *iqâma;* chacune des phrases précitées y figure, mais une seule fois, après les mots : « Venez au bonheur »; l'*iqâma* contient une phrase supplémentaire : « La prière est venue » répétée deux fois. L'*imâm* se place alors face au *miḥrâb*, les fidèles assemblés se disposent derrière lui en rangs réguliers, et l'oraison commence.

L'emploi de la voix humaine pour appeler à la prière constitue l'une des originalités de l'Islâm; il remonte sûrement à l'époque du Prophète, et il semble bien qu'en l'adoptant Mahomet ait entendu marquer une distinction précise entre les cultes chrétien et juif, et celui de la religion nouvelle. Voici ce que dit à ce sujet la tradition : « Au début de leur arrivée à Médine, les Musulmans se réunissaient et s'indiquaient entre eux le moment de la prière sans y être appelés. Un jour, comme on s'entretenait de l'affaire, un des fidèles dit : « Servez-vous d'une simandre pareille à la simandre des Chrétiens. — Non, dit un autre, employez une trompe semblable à la corne dont les Juifs font usage ». Un autre parla d'allumer des feux. « Pourquoi, dit alors 'Omar (le futur calife), ne chargeriez-vous pas un homme d'entre vous de faire l'appel à la prière? » Là-dessus, l'Envoyé de Dieu dit à Bilâl (son serviteur et son héraut) : « O Bilâl, lève-toi et appelle à la prière ».

Le Coran, qui fait à plusieurs reprises allusions à l'appel à la prière, nous apporte un nouveau et irrécusable témoignage de l'antiquité de cette pratique. Toutefois, on peut mettre en doute que la formule de l'*adhân*, telle que nous l'entendons aujourd'hui, appartienne à l'Islâm primitif. Nous avons vu et nous verrons encore plus loin, qu'elle n'est pas uniforme; et d'autre part, dans tout ce qui précède, deux faits vous auront sans doute frappés :

1° L'*adhân* nous offre en somme essentiellement tout autre chose qu'un appel à la prière; seuls, les mots : « Venez à la prière, venez au bonheur » y revêtent un tel caractère; et ils sont relégués à la fin du morceau, derrière toute une série d'eulogies et de formules, le *tekbîr,* la profession de foi musulmane qui, nous l'avons vu, tiennent une place extrêmement importante dans le rituel même de la prière.

En somme, à le bien examiner, l'*adhân* apparaît dans l'ensemble comme un fragment de liturgie; et ce qui porte encore à le considérer comme tel, c'est le fait suivant : le fidèle isolé, soit en ville, soit à la campagne, là où

il n'entend pas l'*adhân* d'une mosquée, doit, quand le temps canonique est venu, et qu'il veut prier, se prononcer à lui-même l'*adhân* avant de commencer son oraison. Les textes ajoutent — mais ceci est secondaire — que les anges d'alentour viennent alors se ranger derrière lui, et prier sous sa direction.

2° A l'*adhân* lancé du haut du minaret, succède à l'intérieur de la mosquée l'*iqâma* qui reproduit en abrégé la formule de l'*adhân*, mais qui, si l'on considère l'endroit où elle est prononcée, ne constitue évidemment pas un appel à la prière. C'est bien plutôt une sorte d'*introït*, d'*ingressa*, ou mieux une invitation adressée à l'*imâm* et aux fidèles assemblés de commencer l'oraison. On a rapproché le rôle du *mueddin* dans l'*iqâma* de celui joué par le *ḥazzân* dans la prière du Judaïsme talmudique. Le rapprochement est ingénieux. Permet-il de conclure à un emprunt ? Ceci est douteux. Ce qu'on peut toutefois admettre avec quelque apparence de raison, c'est que l'*adhân*, celui qu'on lance au dehors, ne comportait peut-être pas dans l'Islâm primitif la longue suite de formules qui en est aujourd'hui l'essentiel; que l'appel à la prière proprement dit y tenait la première place; que l'*adhân* confié au personnage qui prononçait aussi l'*iqâma* se serait chargé dès une époque ancienne d'éléments liturgiques empruntés à cet *introït*.

Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, le rituel musulman, à l'égal de tous les autres rituels, se révèle le produit d'une lente évolution; et cette évolution s'est en somme continuée, en ce qui concerne l'appel à la prière, jusqu'à une époque assez rapprochée de nous. Les protestations des rigoristes musulmans du Moyen Âge nous permettent d'entrevoir une tendance constante à ajouter aux eulogies de l'*adhân* de nouvelles eulogies, à le faire précéder et suivre de formules pieuses et de poèmes édifiants.

Les champions de la stricte orthodoxie n'ont obtenu dans leurs luttes pour la bonne cause qu'un demi-succès : ils ont réussi à maintenir l'*adhân* distinct de tous ces accompagnements extra-canoniques; mais ils n'ont pu entraver l'essor d'une poésie et d'une musique des minarets. C'est en Orient surtout qu'on les trouve; cependant le Maghreb puritain lui-même ne les ignore pas entièrement; à Tunis et à Fès, dans les nuits du jeudi au vendredi, aux veilles des fêtes, et dans les soirées de ramadan, les tours de mosquée font entendre des qacidas sonores composées à la louange de Dieu et du Prophète. Bien plus, les sectaires almohades ont incorporé au XIIe siècle, à l'*adhân* du matin, un préambule et une conclusion jusque-là inconnues et qui s'y maintiennent aujourd'hui encore au Maroc : avant le double *tekbîr* par lequel débute l'*adhân* canonique, les *mueddins* marocains disent « la nuit s'enfuit avec ses ténèbres; le jour s'avance tout de lumière et de splendeur, louez Dieu pour mériter ses grâces et ses faveurs », et à la fin de l'appel, ils répètent trois fois : « C'est le matin, louange à Dieu ».

L'*adhân* du Maghreb est généralement dépourvu du charme musical qui a séduit en Orient tant de voyageurs, et inspiré aux littératures occidentales du genre exotique un certain nombre de pages agréables. Les *mueddins* nord-africains sont généralement d'assez pauvres chanteurs, et leur appel à la prière ne peut passer auprès des arpèges, des gammes et des vocalises de leurs

confrères égyptiens, turcs et syriens, que pour une mélopée monotone et sans agrément. Il faut faire exception pour la ville de Fès, où dans les limites compatibles avec la sévérité de la doctrine malékite, l'art de déclamer l'*adhân* et les poèmes qui l'accompagnent a atteint à quelque virtuosité. Pendant les cinq dernières heures de la nuit, et jusqu'au moment de la prière du matin dix *mueddins*, choisis pour leur belle voix, se succèdent de demi-heure en demi-heure au minaret de la mosquée Qarawiyîn et y proclament l'éternité de Dieu, sa bonté, sa miséricorde, son omnipotence. On trouve, à l'origine de cette pratique, un petit récit charmant : « Un riche Musulman du nom de Ben Hayyoun, qui vivait naguère dans le voisinage de la célèbre mosquée fut frappé, durant une maladie, du silence et de la solitude des nuits. Revenu à la santé, il se décida à faire une fondation pieuse; il affecta à perpétuité le revenu de certains biens à l'entretien de dix *mueddins* qui, par leurs chants nocturnes, adouciraient pour les malades les souffrances des insomnies solitaires ». Le langage populaire de Fès désigne aujourd'hui encore ces *mueddins* par le nom de « compagnons des malades ». Mais, à vrai dire, je ne sais trop ce que pensent de cette pieuse institution les voisins bien portants.

Pour en finir avec l'*adhân*, je dirai que tout Musulman, lorsqu'il l'entend retentir au haut du minaret, doit en répéter pieusement les paroles, et qu'encore les croyances populaires, au Maghreb, lui attribuent certaines vertus particulières : prononcé au chevet des femmes en couches, il passe pour faciliter leur délivrance, et l'on ne manque pas de le réciter à l'oreille des tout nouveau-nés. Il est bon que les premiers mots entendus par le futur Musulman l'instruisent des deux articles essentiels de sa foi, l'unité de Dieu et la mission prophétique de Mahomet, et l'invitent à rendre au créateur le culte qui lui est dû.

Dans la Berbérie moderne, un ou plusieurs *imâms* sont attachés à chaque mosquée, grande ou petite. L'Islâm permet à tout fidèle de diriger, à l'occasion, la prière de coreligionnaires assemblés; mais dans un édifice du culte, cette direction revient aujourd'hui de droit et exclusivement à l'*imâm* titulaire ou à son remplaçant. Ce personnage est assisté de tout un personnel subalterne de *mueddins*, de lecteurs du Coran, de balayeurs, et d'allumeurs de lampes. On a souvent dit que l'Islâm était une religion sans prêtres, assertion juste en principe, et que suffirait à légitimer l'absence complète dans la dogmatique musulmane de la notion de sacrement; mais, si l'Islâm n'a point de prêtres, il n'en possède pas moins une sorte de clergé : j'entends par là une corporation spécialisée dans l'exercice du culte, et dont la subsistance est assurée par les revenus des fondations pieuses. Il en est ainsi depuis une époque fort ancienne. Dès le temps de la dynastie abbasside, les mosquées de l'empire des califes ont des *imâms* titulaires. Mais, à l'origine, il en allait autrement. La direction de la prière en commun constituait une charge essentielle du prince des croyants dans la capitale, du gouverneur local dans les provinces, ou des remplaçants, par eux désignés. Les représentants du pouvoir central, à l'époque de la dynastie omeyyade, n'avaient garde de négliger cette partie essentielle de leurs attributions; ils y voyaient le moyen d'assurer la suprématie de la mosquée officielle sur les mosquées particulières et tribales, et de prendre quotidiennement

contact avec leurs turbulents administrés. La mosquée, comme je l'ai dit, n'était pas alors une simple maison de prière; c'était une salle de réunion, où l'on mangeait, dormait, allait et venait, apprenait et colportait des nouvelles et discutait passionnément les affaires du jour.

Tout nouveau gouverneur, lorsqu'il arrivait à son poste, faisait annoncer par une formule spéciale, différente de l'*adhân* rituel, que la prochaine prière quotidienne se ferait en commun. Les gens s'assemblaient à la mosquée cathédrale, à la mosquée officielle; et là, entouré de ses gardes en armes, armé lui-même le plus souvent, le représentant du pouvoir, après avoir dirigé la prière en commun, montait à la chaire et prenait la parole. Cette chaire, le *minbar* dont nous parlerons en détail dans notre prochain entretien, nous apparaît à cette époque comme une estrade, une tribune réservée au représentant du calife, et où, en dehors du prône du vendredi, il pouvait en tout temps monter pour parler au peuple; discours qui n'étaient pas des sermons, où les promesses se mêlaient aux menaces, les exposés de programmes aux communications de nouvelles. Souvent l'assemblée devenait houleuse, interrompait ou injuriait l'orateur, et il n'était pas rare non plus qu'on lui jetât du gravier à la tête. Tel est le tableau que nous tracent les plus anciens chroniqueurs de mainte prière en commun de l'époque omeyyade, à Koufa, à Bassora et au Caire. Avec l'avènement de la dynastie abbasside, tout change : la mosquée est devenue essentiellement une maison de prière; le culte s'est fixé; le *minbar* n'est plus une tribune, mais une véritable chaire, spécialement affectée au prêche liturgique du vendredi. Enfin, le calife et les gouverneurs cessent d'officier eux-mêmes, non seulement à la prière quotidienne en commun, mais au service solennel du vendredi. Ils cèdent la place à des *imâms* appointés. Dans la Berbérie du Moyen Âge, les chroniqueurs rapportent que certains princes de la dynastie almohade montrèrent quelque velléité de reprendre les vieilles traditions et de diriger eux-mêmes l'oraison en commun; ils y renoncèrent bientôt. Aujourd'hui, ni dans l'Orient, ni dans l'Occident musulman, aucun souverain, aucun gouverneur, ne préside personnellement à la prière des fidèles assemblés à la mosquée.

Les protocoles marocain et ottoman donnent encore au sultan de Rabat et au sultan de Stamboul le titre d'*imâm*, mais cette titulature traditionnelle ne répond plus, en ce qui concerne la direction de la prière, à aucune réalité; ces monarques-pontifes n'officient pas, et ils ont même leurs *imâms* particuliers, on pourrait dire leurs chapelains.

De nos jours encore, il n'est cependant pas difficile de découvrir dans la vie journalière de la mosquée maghrébine certaines survivances de l'époque primitive où la maison de prière était aussi maison du peuple. Le *jâmiʿ* est essentiellement un édifice du culte, mais il ne l'est pas exclusivement. Je laisse de côté l'institution, dans certains oratoires célèbres de l'Afrique du Nord, de grands centres universitaires : la Zitoûna à Tunis, et la Qarawiyîn à Fès, émules d'Al-Azhar au Caire. La religion domine et pénètre toutes les disciplines qu'on y enseigne : les maîtres et les élèves sont des manières de clercs; et l'on ne conçoit guère que toute cette culture scolastique puisse fleurir ailleurs que sous les nefs d'une salle de prière. Mais il est courant que dans les

mosquées du Nord de l'Afrique on devise, par petits groupes, des sujets les plus variés, qu'on écrive ou qu'on dicte des lettres, qu'on prenne discrètement du café, qu'on fasse bien d'autres choses encore. Les rédactions de contrats de mariage donnent lieu à Tunis à de véritables réceptions; c'est la mosquée de la Qasba qui, suivant une pratique constante, fournit un local à ces amicales réunions; et des cruches de sirop et de limonade circulent dans les rangs des invités des deux familles. Au Maroc, enfin, les mosquées des petites villes et des villages fournissent un gîte pour la nuit aux voyageurs et aux étudiants étrangers, ce qu'autorise au reste parfaitement la doctrine de l'école malékite. Dans le domaine politique aussi, la mosquée peut encore jouer un rôle : les murs froids des oratoires maghrébins ont entendu et entendent encore parfois les débats du peuple musulman, réuni en ses tumultueux comices. Ceci demande quelques explications.

Le régime politique de la communauté musulmane paraît avoir été dans les tout premiers temps une sorte de dictature théocratique plébiscitaire, où les pouvoirs du chef de l'État, le calife, étaient limités par la participation aux affaires d'un groupe de notables influents. Ce régime n'a guère fonctionné (et au reste dans des conditions assez mal connues) qu'une trentaine d'années tout au plus; mais c'est toujours lui que les théoriciens du droit public musulman considèrent dans leurs écrits. Sur les modestes bases de cet Islâm primitif, ils ont élevé l'édifice imposant de l'idéale cité musulmane; et c'est aussi la vie politique de cet âge d'or que les nationalistes musulmans contemporains, élèves inconscients des vieux légistes scolastiques, envisagent volontiers, quand ils affirment l'essence républicaine de l'Islâm, l'identité de ses principes avec ceux des démocraties d'Occident, et finalement son aptitude à évoluer vers un type de civilisation moderne. Et ce faisant, ils sautent par-dessus 1.200 ans de développement historique, et j'ajouterai qu'ils le font sans effort et sans malice; la vérité pour la pensée musulmane est de l'ordre idéal et ne se confond pas avec la réalité. En effet, depuis la fin du VIIe siècle, le régime politique des pays musulmans en Orient et en Occident est le despotisme patriarcal, à forme de monarchie héréditaire. Cette monarchie, et le fait est notable dans une société qui ne distingue guère le civil du religieux, n'est pas de droit divin. Un souvenir des origines plébiscitaires du pouvoir subsiste dans le serment de fidélité que les sujets prêtent à tout nouveau prince au moment de son avènement, la *baiʿa*, mais en fait cette *baiʿa*, dans la plupart des cas, n'a que la valeur d'une simple formalité, et le pouvoir se transmet rigoureusement à l'intérieur d'une même famille. Il est absolu et universel. Le prince dirige, aussi bien que la vie de l'ensemble du royaume, la vie particulière des cités; il le fait avec l'aide d'un corps de fonctionnaires aux attributions multiples et mal délimitées. L'autorité s'exerce sans contrôle et n'admet aucune participation des sujets. Les seules limites que connaisse ce despotisme patriarcal sont la crainte de Dieu dans le cœur des bons princes, et celle des soulèvements populaires dans l'âme des mauvais. Et quand de tels soulèvements se produisent, ils ne sont pas inspirés par le désir d'obtenir pour la suite des garanties, ni d'organiser un contrôle. Ils ne visent qu'à substituer au tyran insupportable un autre tyran pris dans la même famille, frère, oncle,

cousin du détrôné, dont on attend moins de rigueur. Dans l'Afrique du Nord, l'absolutisme des princes a eu aussi à compter parfois avec d'autres puissances : ce sont d'abord ces chefs de tribus de la plaine et de la montagne, ces successeurs musulmans des princes numides, au maniement desquels Carthage, Rome et Byzance durent faire une part dans leurs préoccupations politiques. Les grands seigneurs de l'Atlas marocain et ceux du Djebel de Tripoli perpétuent jusqu'à nos jours les traditions quasi féodales de Narr'havas, de Masinissa et de Yabdas. Transformer ces chefs populaires en agents du pouvoir central, faire, de ces représentants des intérêts de la tribu, des fonctionnaires royaux préposés à l'administration de ladite tribu, sera la ligne politique suivie par toutes les dynasties musulmanes de l'Algérie, de la Tunisie et du Maroc. Étudier les étapes et les modalités de cette évolution, ce serait, en somme, écrire l'histoire de la fonction de caïd, c'est une œuvre qui reste à faire.

En face d'eux, les princes trouvent encore les savants, interprètes respectés de la loi, les *'ulamâ*, et aussi ces pieux personnages dont la voix populaire proclame la sainteté et que nous avons pris l'habitude de désigner, assez mal à propos du reste, par le nom de marabouts. La littérature hagiographique du Maghreb campe volontiers ces hommes de Dieu dans une attitude de fière protestation contre les excès des princes; elle nous les montre faisant la leçon aux détenteurs du pouvoir et leur attribue un rôle qui n'est pas en somme sans analogie avec celui que jouent les prophètes vis-à-vis des rois d'Israël. A la voix des saints, la colère céleste frappe parfois les monarques injustes et leur rappelle durement qu'ils ont des devoirs envers Dieu et leurs sujets. Les rédacteurs de la *Légende dorée* maghrébine appartenaient généralement à la classe de ces juristes théoriciens dont j'ai parlé tout à l'heure; et sans doute se plaisent-ils à exprimer par la bouche de leurs héros la protestation de leur propre idéal théocratique contre l'injuste réalité des gouvernements civils. Cependant, même en tenant compte des exagérations des hagiographes, on doit reconnaître que les souverains maghrébins ont compté de tout temps avec les savants, les ascètes, les thaumaturges, tenant leur mandat de la vénération populaire, que les gouvernements musulmans ont eu une politique maraboutique; et que le gouvernement français aussi en a eu, et en a encore une.

Enfin les monarques maghrébins ont vécu dans une certaine dépendance de leur entourage immédiat : membres de leur famille, personnages influents de leur tribu — nous savons qu'au Maghreb une dynastie c'est le plus souvent une tribu qui s'installe —, chefs des milices arabe ou berbère ou nègre ou chrétienne même, qui composent leur garde, chefs des janissaires à l'époque turque. La révolution de palais n'a pas été inconnue au Maghreb; toutefois elle n'y a jamais sévi, comme dans les empires musulmans d'Orient, avec la violence d'un mal endémique.

En somme, un arbitraire tempéré par l'anarchie, un absolutisme que rien ne contrôle, mais que beaucoup de choses menacent, une autorité despotique et faible, tel a été l'habituel régime du pouvoir dans les empires musulmans du Maghreb. Un tel régime ne comporte pour la masse des sujets ni vie nationale, ni vie communale. Seules les tribus nomades du Sahara, et les confédérations

des montagnards sédentaires qui échappent plus ou moins à l'action du pouvoir central ont pu prendre quelque conscience d'un intérêt collectif et acquérir une manière d'esprit civique. Les populations citadines que nous considérons ici sont demeurées politiquement incultes. Et l'on ne s'étonnera pas que l'économie des villes ne réserve aucun emplacement, aucun édifice spécial, aux délibérations du peuple ou de ses représentants; rien ici qui réponde aux maisons communes, hôtels de ville ou mairies des cités occidentales du Moyen Âge; ni à la basilique civile des municipalités du Bas-Empire. Les places elles-mêmes sont rares; elles n'existent guère qu'à la périphérie, dans les faubourgs, au voisinage des portes, le long des remparts. Il y faut voir des champs de foire, des parc de caravanes, des dépôts pour les denrées et marchandises encombrantes amenées par les fournisseurs ruraux et nomades de la cité : bois, charbon, paille, laines, céréales. A aucun égard, ces *raḥba*, ces *baṭḥa* comme on les nomme, ne sont des *forum* ou des *agora*.

Cependant il est dans la vie du peuple des heures critiques où les sujets abandonnés par le pouvoir ou dressés contre lui doivent se concerter et agir : un envahisseur victorieux se présente aux portes de la ville d'où le monarque s'est enfui; la longue tyrannie du prince a fait naître dans tous les esprits le désir de la révolte, ou simplement une mesure particulière soulève la réprobation générale. Alors c'est la mosquée qui abrite les délibérations populaires et les conjurations de notables. Le peuple prend naturellement le chemin de l'édifice où s'accomplit le seul acte largement collectif de sa vie quotidienne, la prière en commun. Il refait, sans s'y étudier, le très vieux geste qui semblait oublié; et la mosquée redevient, comme au Ier siècle de l'Hégire, une *curie* en même temps qu'un *temple*. C'est de la mosquée que sont sortis au Maghreb, tout au long de l'histoire, les mouvements populaires, les massacres, les rebellions, les dépositions de princes. Il y a quelques années, les élèves de l'Université musulmane de la Zītoûna à Tunis, mécontents de leur programme d'études, organisèrent des manifestations publiques; il est digne de remarquer qu'en adoptant un tel mode de protestation, ces clercs scolastiques subirent l'influence des idées occidentales; mais les manifestations furent décidées et organisées à la suite de réunions tenues dans diverses mosquées de la ville; et par là les promoteurs de ce petit mouvement se maintinrent dans la ligne de la plus pure tradition musulmane.

L'accomplissement de la prière quotidienne occupe une place d'honneur parmi les obligations fondamentales de l'Islâm. Le Coran et la tradition ne tarissent pas d'éloges sur les mérites de l'oraison régulièrement faite en temps et lieu convenables; ils assignent à la *ṣalât* le premier rang dans la liste des cinq devoirs qui constituent les «piliers de la religion». «La prière, dit une tradition du Prophète, est la clé du paradis.» Et, d'autre part, la loi pénale condamne à la mort le musulman qui volontairement, et sans excuse valable, aurait abandonné la pratique de l'oraison obligatoire. Telle est la théorie. La pratique, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, est fort différente. Sans doute, il y a toujours eu et il y a encore, en tout pays d'Islâm, bon nombre de fidèles observateurs de la prière quotidienne, mais il faut reconnaître que cette quintuple oraison interrompant à trois reprises le cours des après-midi, ne

s'accommode bien que d'une vie de longs loisirs et constitue pour des gens occupés une charge très lourde ou même insupportable; et qu'aussi des corps fatigués par le labeur quotidien ne répondent pas volontiers à l'invitation de l'*adhân* matinal, proclamant dès le point du jour que « la prière vaut mieux que le sommeil ». Et encore, au poids intrinsèque de la prière, s'ajoute celui des purifications préalables qui en assurent la validité; divers incidents fort courants de la vie journalière font perdre la pureté rituelle qui ne se recouvre qu'au prix de minutieuses ablutions. Pour toutes ces raisons, il n'est pas douteux qu'en tout pays musulman beaucoup de gens se libèrent discrètement soit en tout, soit en partie, de l'obligation des cinq prières quotidiennes.

Dans l'Afrique du Nord, l'observance de la prière varie beaucoup suivant les régimes, les milieux sociaux, les âges et les sexes. D'une façon générale, la population des villes marocaines, exception faite des tâcherons et des journaliers, s'acquitte fidèlement de cette obligation, beaucoup plus fidèlement que les citadins de l'Algérie et de la Tunisie; négociants, artisans, fonctionnaires de Fès, de Rabat et de Tanger, tous accomplissent assez régulièrement les cinq oraisons quotidiennes; ces bourgeois ne sortent guère sans transporter sous le bras la pièce de feutre, rouge, blanche ou verte, qu'ils étendent sous eux lorsqu'ils prient; et beaucoup portent au front le glorieux stigmate des prosternations répétées dont le Prophète a dit que le feu de l'Enfer demeurerait contre lui sans force. En Algérie, la population de Tlemcen, et, en Tunisie, celle de Sfax s'acquittent dans l'ensemble très exactement de la prière quotidienne. En ces deux pays, l'observance de la prière constitue, pour la grande et moyenne bourgeoisie des commerçants, maîtres-ouvriers et employés de l'État, un élément essentiel de la respectabilité; elle pose un homme; et tout l'Islâm se sent édifié par le spectacle de ces citadins d'âge mûr, proprement vêtus, qui s'en vont, à pas lents, à l'oratoire de leur quartier, assister à la prière en commun aux heures canoniques. Par contre, le sentiment public admet, approuve presque que les jeunes gens jusqu'aux approches de la trentaine se soustraient au devoir des cinq oraisons quotidiennes; on n'établit même pas à cet égard d'exception pour ceux dont les occupations sembleraient impliquer une piété particulière. Le plus grand nombre des jeunes clercs qui étudient à la mosquée de Tunis ne fait pas la prière. Dans les médersas algériennes, sur un effectif de 80 tolbas, futurs *imâms*, futurs *muftis*, futurs *qâḍis*, six ou sept tout au plus, du temps que je dirigeais l'un de ses établissements, s'acquittaient régulièrement de ce devoir fondamental de l'Islâm; et les bons vieux professeurs musulmans, eux-mêmes stricts observateurs de la prière, ne songeaient nullement à faire à leurs élèves un crime de leur négligence. Les femmes enfin, dans l'Afrique du Nord, pratiquent beaucoup moins la prière que les hommes; et quand elles prient, elles le font isolément, chez elles, non en assemblée. La femme, d'après la dogmatique musulmane, ne peut pas diriger comme *imâm* la prière d'autres fidèles. D'autre part, la loi ne proscrit pas absolument le mélange des deux sexes dans la prière, mais elle le soumet à des mesures de précautions qui pratiquement aboutissent à exclure les femmes de tout culte public. Dans l'Afrique du Nord, les femmes, sauf quelques vieilles, ne prient pas à la mosquée, elles prient très peu au reste;

et leur véritable religion est le culte des saints, petit polythéisme honteux, à l'usage des âmes simples et tendres, qui a repeuplé de puissances bienfaisantes et accessibles l'immense espace séparant dans l'Islâm orthodoxe la créature de son créateur.

Dans les campagnes et les steppes de la Berbérie, la pratique de l'oraison varie beaucoup d'une région à une autre région. L'examen des faits confirme, je crois, en général, l'hypothèse précédemment fournie que l'Islâm est dans son principe une religion citadine. Là où la propagande des confréries musulmanes s'est activement exercée, les milieux ruraux et nomades s'astreignent à une observance assez régulière des cinq prières quotidiennes; certaines tribus sahariennes, qui s'enorgueillissent d'une origine maraboutique, témoignent même à cet égard d'une particulière rigueur. Mais dans beaucoup d'autres régions, l'obligation de la prière demeure, dans l'ensemble, lettre morte. « Les Arabes de la plaine prier, disait un Marocain? Ils croiraient porter malheur à leurs bestiaux ! » Et la chronique amusante de Tunis raconte qu'un fellah du Djendouba, venu par hasard à la capitale, entra dans la mosquée et se sentit émerveillé par le spectacle de la prière en commun; retourné dans son douar, il voulut édifier ses contribules en reproduisant devant eux les attitudes et les formules de l'oraison; ceux-ci auraient calmé le zèle du néophyte en le mettant à l'amende d'un bœuf. Toute une catégorie de fonctionnaires se recrutait et se recrute partiellement encore au Maghreb dans les milieux ruraux et nomades : chefs de grands commandements territoriaux, commandants de police aux attributions à la fois civiles et militaires. Ces gens d'épée, ces gens de poudre, comme on dit en arabe, tout imprégnés encore de l'esprit bédouin, en prennent assez à leur aise avec le devoir fondamental de l'Islâm; et un dicton populaire limite le zèle religieux des caïds à l'observance de la prière des grandes fêtes, et du service solennel du vendredi.

Formule singulièrement expressive, car si nombre de Musulmans africains négligent la pratique des cinq oraisons quotidiennes, il en est par contre bien peu qui n'assistent à la prière générale du vendredi, et les plus dégradés eux-mêmes ne manquent pas de s'associer à un culte où, en affirmant leur union à la communauté des croyants, ils se relèvent aux yeux d'autrui et à leurs propres yeux.

IV

En dehors des cinq oraisons quotidiennes l'Islâm, connaît, soit au cours de l'année, soit à l'occasion de divers événements exceptionnels, un certain nombre de prières solennelles auxquelles s'associe toute la communauté, à savoir : la prière générale du vendredi; les prières des deux grandes fêtes, fête de la rupture du jeûne à la fin du Ramahan, et fête des sacrifices au 10e jour du mois du pèlerinage; prière pour obtenir la pluie en cas de sécheresse prolongée; et prière à l'occasion des éclipses de lune ou de soleil.

Cette dernière, la prière de l'éclipse, est-elle encore pratiquée en quelques

pays de l'Islâm? Je l'ignore. Personnellement, je me suis trouvé au temps de plusieurs éclipses parmi les Musulmans de l'Afrique du Nord, et jamais je n'ai vu faire la prière ordonnée par la loi en pareille circonstance. Par contre j'ai assisté, à Tunis même, à la prière pour obtenir la pluie; elle comporte un vieux rite de magie sympathique de signification transparente : tous les fidèles y tournent leur burnous à l'envers pour obtenir du ciel un retournement des conditions atmosphériques. Les prières des deux grandes fêtes sont très exactement célébrées; toutefois, en Algérie et en Tunisie, le rituel en a subi une modification importante. Dans l'Islâm primitif, la communauté des croyants, pour ces deux oraisons solennelles, devait s'assembler dans un oratoire en plein air dit *muṣalla*, situé à l'extrémité dans la banlieue immédiate de la ville. Cette archaïque institution du *muṣalla* ne s'est conservée qu'au Maroc, dans les gros bourgs du Sahara algérien, les *qçour*, et toute une bande de la province d'Oran limitrophe du territoire marocain : spectacle d'une réelle grandeur que celui de ces oraisons solennelles en plein air, dans les *qçour* du Sud de l'Algérie — l'un des plus imposants, je crois, que nous offre l'Islâm maghrébin! De ces longues rangées de croyants, figées dans une même attitude sous le ciel implacablement pur, se dégage une saisissante impression de foi collective, de sereine gravité, et de discipline librement acceptée.

La prière du vendredi se célèbre dans les mosquées cathédrales des villes et des bourgs; elle constitue probablement le culte le plus anciennement organisé dans l'Islâm. Le Coran la mentionne : « Ô Croyants, dit-il, lorsque vous êtes appelés à la prière du vendredi, hâtez-vous de venir penser à Dieu et laissez-là les affaires. Et quand la prière sera terminée, répandez-vous par la ville en recherchant les dons gracieux que Dieu vous dispense ». Il n'y a guère de doute que cette solennité hebdomadaire n'ait été instituée par le Prophète à l'imitation de la prière juive du sabbat et de l'office du dimanche chrétien. Mais en empruntant, le Prophète a entendu faire, dans une certaine mesure, œuvre originale, et opposer sa conception propre à celle des deux autres grandes religions monothéistes. Cette influence par réaction se marque particulièrement en deux points :

1° Le choix du jour lui-même; le vendredi, jour fixé pour la prière solennelle en assemblée, précède le sabbat, jour sacré du Judaïsme, et le dimanche, jour sacré des Chrétiens. Le témoignage de la tradition ne nous laisse aucun doute sur le sentiment qui a inspiré à Mahomet le choix intentionnel du vendredi : « Nous, venus les derniers, nous serons les premiers au jour de la Résurrection, bien que les autres aient reçu leur livre révélé avant nous. Le jour du vendredi était celui qui leur avait été prescrit; mais ils ont discuté sur cette prescription. Allah nous a guidés vers ce jour, en sorte que les autres peuples viennent à notre suite : les Juifs le lendemain, les Chrétiens le surlendemain ».

2° Tandis que la célébration du sabbat et du dimanche s'accompagne d'un chômage complet, il est entendu que le vendredi ne comporte pas, en dehors de l'heure de la prière, l'abandon des affaires et du travail. L'oraison faite, le Musulman doit, suivant l'expression du texte coranique cité tout à l'heure,

se répandre par la ville et reprendre son labeur ou son négoce. La dogmatique musulmane insiste particulièrement sur ce point et met en garde les croyants contre un repos total du vendredi qui les « rendrait semblables aux Chrétiens et aux Juifs ». C'est ainsi, je le dis en passant, qu'en assimilant le vendredi au dimanche dans l'application à la Tunisie de nos lois sur le repos hebdomadaire, nous avons inquiété les âmes de nos protégés; les mesures d'intérêt général les plus bienveillantes peuvent ainsi parfois, dans l'Afrique du Nord, ne pas répondre entièrement aux intentions de ceux qui les prennent.

Assister au service solennel du vendredi est un devoir strict pour tout Musulman, adulte, fixé dans une localité agglomérée ou qui, au cours d'un voyage, y fait un séjour de quatre jours au moins. Les fidèles, quand arrive le vendredi, doivent se purifier par une lotion complète du corps, se parfumer, si possible, revêtir leurs meilleurs habits, et se rendre à pied à la mosquée cathédrale; chacun des pas faits sur la route qui conduit à la prière est inscrit au compte des bonnes actions; le ciel et la terre sont en allégresse, en ce jour béni du vendredi, et l'enfer lui-même cesse de brûler.

J'ai dit dans ma première leçon qu'il existait dans chaque ville, grande ou petite, une ou plusieurs mosquées cathédrales. Ce qui caractérise essentiellement la mosquée cathédrale affectée au service solennel du vendredi et le distingue du simple oratoire, c'est la présence dans la salle de prière d'une chaire ou *minbar,* à tel point que dans la langue des géographes arabes du Moyen Âge le mot *minbar* apparaît avec le sens de mosquée cathédrale; lorsque l'un d'eux nous informe que, dans une province, il y a plus de dix *minbar,* il entend qu'il s'y trouve plus de dix villes pourvues chacune d'une mosquée cathédrale; et quand un autre écrit que Barqa est le premier *minbar* rencontré sur la route conduisant d'Égypte en Tunisie, il veut dire qu'à ce point de son itinéraire le voyageur arrive pour la première fois en une localité agglomérée où l'on célèbre le service solennel du vendredi.

Le moment est venu d'étudier ce *minbar,* accessoire obligé du mobilier de la mosquée cathédrale. Si nous ne savons presque rien de l'origine du minaret, et moins peut-être encore de celle du *miḥrâb,* nous sommes par contre assez bien renseignés sur la première apparition parmi les accessoires mobiliers de la mosquée de la chaire appelée *minbar.* Le mot est-il arabe? On l'a soutenu récemment. Pour ma part, je persiste à le considérer, d'accord avec l'opinion communément admise, comme un emprunt à l'éthiopien. Des informations concordantes attribuent l'introduction du *minbar* dans le cérémonial du culte musulman au Prophète lui-même. Pendant longtemps, Mahomet aurait prononcé ses allocutions et ses prêches, accoté à l'un des troncs de palmier qui soutenait le préau de la mosquée de Médine. Plus tard, sur le conseil d'un de ses compagnons, il se fit fabriquer une estrade, un *minbar;* et lorsque pour la première fois il y prit place, on entendit, dit la tradition, le tronc du palmier délaissé gémir comme le fait une chamelle qui a perdu son petit. Ce *minbar* était un simple escabeau de bois, à trois marches, dont la plus haute servait de siège : ce type primitif de tribunal a été retrouvé en Abyssinie et il semble encore en usage chez certains Musulmans de l'Inde. Dans le principe, le *minbar* adopté par le Prophète apparaît comme une islamisation du

siège d'où le juge-devin de la tribu rendait ses sentences et ses oracles dans l'Arabie antéislamique; sorte de chaise curule ou même de trône assez adapté à la dignité de prêtre-roi qui fut proprement celle du Prophète et de ses successeurs immédiats, les premiers califes. Assis sur le *minbar*, ils président dans la mosquée primitive les assemblées des Musulmans, reçoivent les ambassades et se font prêter serment de fidélité. C'est du *minbar* qu'ils prononcent leurs allocutions, sermons ou discours. Dans les premières années de la conquête arabe, le droit de posséder un *minbar* sera tenu pour le privilège exclusif du commandeur des croyants; et le calife ʿOmar interdira aux gouverneurs d'en ériger dans les mosquées des villes nouvellement fondées; puis, avec la dynastie omeyyade, l'usage du *minbar* se généralisera : les *jâmiʿ* des capitales provinciales, puis de toutes les grandes villes, puis de toutes villes, en seront successivement pourvues. Comme nous l'avons vu dans notre précédent entretien, le *minbar* joue alors le rôle de tribune officielle d'où le représentant du pouvoir central s'adresse au peuple musulman soit dans l'allocution qui accompagne la prière en assemblée, soit à toute autre occasion. Puis, peu à peu la liturgie se fixe; le caractère spécifiquement religieux de la mosquée se dégage; le *minbar* lui aussi évolue; on le réserve désormais au prédicateur qui prononce, le vendredi, le sermon liturgique, la *khoṭba*, partie essentielle du service solennel hebdomadaire. Avec l'époque des Abbassides, la transformation semble définitivement accomplie; la mosquée est devenue une maison de prière; et parallèlement le *minbar* est devenu une chaire.

Et, en même temps, la forme de ce vieux siège du juge antéislamique s'est modifiée. D'après certaines informations, on aurait parfois transporté dans les mosquées et transformé en *minbar*, au Iᵉʳ siècle de l'Hégire, des chaires d'églises chrétiennes; tout porte à croire que l'influence de l'ambon n'a pas été étrangère à l'évolution qui a fait sortir d'un fruste escabeau à trois marches un meuble relativement compliqué. Le *minbar* revêt aujourd'hui un aspect quasi architectural; il compte une douzaine de marches; et les côtés en sont garnis de rampes ou de panneaux de boiserie. Dans les mosquées hanéfites une porte à deux battants donne accès à cet escalier; elle se surmonte d'un fronton garni de stalactites et couronné de merlons; la plate-forme supérieure est abritée par un dais en coupolette; parfois tout cet édifice mobilier est bâti en pierre. Aux *minbar* malékites, plus simples et plus archaïques, le dais manque; et la porte dressée au bas de l'escalier ne comporte généralement qu'un cadre sans battant. Certaines de ces chaires passent à bon droit pour des chefs-d'œuvre d'ébénisterie; la mosquée cathédrale d'Alger en possède une fort ancienne et assez belle; la mosquée Qarawiyîn de Fès également; mais le plus précieux des *minbar* maghrébins est celui de la mosquée de Sidi ʿOqba à Kairouan; il nous offre un spécimen unique de l'art composite particulier à l'Islâm du IXᵉ siècle. Suivant une information que paraît confirmer l'examen du style, les panneaux de boiseries qui en garnissent les côtés ne seraient pas au reste l'œuvre d'artistes maghrébins : ils auraient été importés de Baghdad. Les chroniqueurs musulmans font mention de beaucoup d'autres *minbar* célèbres en Berbérie; ils nous donnent les noms des artistes qui les

exécutèrent, et des princes qui les firent dresser; une famille très connue de Tunis perpétue encore dans son nom d'Errașșâ' «l'ébéniste marqueteur» le souvenir de l'ancêtre qui, au XIVe siècle, se spécialisa dans la confection des somptueux *minbar*. Par un singulier hasard, l'épitaphe de ce personnage, originaire du Maroc et dont les descendants habitent Tunis, est conservée aujourd'hui au Musée de Tlemcen. Vous ne serez pas surpris que les puritains de l'orthodoxie aient dénoncé et la hauteur excessive et l'ornementation des *minbar* comme des innovations blâmables. Leurs critiques n'ont naturellement pas prévalu contre la vaniteuse piété des princes; et l'on voit, tout au cours de l'histoire, les villes du Maghreb rivaliser de magnificence dans la décoration des chaires de leurs mosquées cathédrales.

Le *minbar* est toujours placé à droite du *miḥrâb*, accolé au mur du fond de la salle de prière. Dans les mosquées du rite hanéfite, cette chaire est fixe et non mobile; dans les mosquées du rite malékite, le *minbar* est généralement garni de roulettes et mobile; on le relègue dans un réduit construit pour le recevoir, en arrière du mur de la salle de prière; il n'en est sorti que pour le temps du service solennel du vendredi. Cette mobilité du *minbar* est, elle aussi, considérée par les rigoristes comme une pratique condamnable; ils la font remonter au célèbre gouverneur omeyyade El-Ḥajjâj, personnage qui a joui chez les jurisconsultes dévots de l'époque abbasside d'un assez mauvais renom.

La prière solennelle en assemblée se fait au temps canonique de la prière quotidienne de midi, dont elle tient lieu pour le jour sacré du vendredi. Mais tandis que, comme nous l'avons vu, la prière de midi journalière, *ṣalât eḍ-ḍuhr* se compose de quatre *rak'a*, la prière générale du vendredi, *ṣalât el-jumu'a* n'en comporte que deux, les deux autres sont remplacées par un prêche liturgique, nommé *khoṭba*, qui constitue une partie essentielle de ce culte solennel hebdomadaire. Pas de prière générale sans *khoṭba; une khoṭba* irrégulièrement faite vicie toute la cérémonie de l'oraison en commun; et, au regard de la loi, un fidèle qui n'aurait pas assisté à la *khoṭba* est réputé n'avoir pas pris part à la prière. Dans les villes pourvues de plusieurs mosquées cathédrales, la cérémonie est célébrée d'ordinaire non simultanément dans toutes, mais à des moments différents du temps canonique dans chacune d'elles. Et l'ancien Alger possédait une mosquée dite « mosquée des paresseux » où les fidèles peu exacts trouvaient la prière en assemblée retardée jusqu'à l'extrême limite du temps où elle peut valablement être faite.

A Tunis, il existe à cet égard une différence notable entre les oratoires hanéfites et les malékites; dans les premiers, l'heure de l'oraison générale du vendredi est généralement midi et demie; dans les seconds, elle ne commence pas avant deux heures ou deux heures et demie.

Voici la description sommaire de ce culte solennel du vendredi, tel qu'il est célébré, à peu près uniformément dans toute l'Afrique du Nord. D'assez bonne heure, les fidèles arrivent à la mosquée; ils se disposent sous les nefs dans le sens de la largeur, en rangées régulières et parallèles; et chacun d'eux fait individuellement une prière surérogatoire de deux *rak'a*. Un premier *adhân* retentit au minaret. Sous la direction de lecteurs du Coran répartis

dans la salle de prière, les assistants récitent en chœur quelques morceaux du Livre saint ou psalmodient des formules eulogiques empruntées à des ouvrages d'édification. Soudain, le chef des *mueddin*, frappe deux coups secs, et la psalmodie cesse. Ce personnage va chercher dans une petite salle attenant à la mosquée, derrière le *miḥrâb*, l'*imâm* prédicateur, l'officiant, nommé le *khaṭîb*. Il le ramène marchant devant lui et portant le bâton, insigne du commandement, que tiendra en main le prédicateur pendant tout le prêche. Le *khaṭîb* monte à la chaire et s'assied sur l'un des degrés supérieurs, généralement sur le septième. Il est de convenance traditionnelle que les prédicateurs s'abstiennent par un louable sentiment d'humilité de prendre place tout au haut de la chaire, là où s'est tenu le Prophète. Le chef des *mueddins* tend au *khaṭîb* le bâton symbolique et invite les assistants à faire silence; pratique combattue par les rigoristes, mais avec si peu de succès que la formule de cette invitation, *istinṣât*, s'est fixée en un texte consacré, débité sur un ton de psalmodie qui en accentue le caractère quasi liturgique; voici le texte :

« Ô fidèles ! voici l'enseignement authentiquement rapporté du Prophète : Celui qui, le vendredi, pendant que l'*imâm* prêche, dit à son frère « chut », celui-là bavarde inconsidérément; et de celui qui bavarde inconsidérément la prière du vendredi est sans valeur. Écoutez en silence, écoutez en silence, écoutez en silence, que Dieu vous fasse miséricorde ! »

Et alors un second *adhân* se fait entendre; lorsque la dernière syllabe en expire, le *khaṭîb* se dresse debout et parle : il prononce une première *khoṭba* qui doit obligatoirement débuter par la formule de louange à Dieu, contenir la bénédiction du Prophète, des textes coraniques de longueur variable — au minimum de simples citations du Livre saint — et enfin une exhortation morale. Puis il se rassied quelques instants; pendant cette courte pause les enrhumés qui ont sévèrement imposé silence à leurs gorges et à leurs bronches tant que parlait le *khaṭîb* cessent de se contraindre, et toute la salle de prière semble secouée d'un immense accès de toux. Puis le *khaṭîb* se relève et, au milieu d'un complet silence, il prononce la deuxième partie de la *khoṭba*. Elle comporte obligatoirement la formule initiale : louange à Dieu, la bénédiction sur le Prophète, des vœux pour le peuple musulman et pour divers personnages; et s'agrémente souvent de citations empruntées aux recueils canoniques de traditions du Prophète.

Ces deux prêches sont généralement assez courts; il serait au reste contraire à la loi de les trop prolonger. Lorsque le deuxième est achevé, le *khaṭîb* descend de la chaire, abandonne le bâton, et se place face au *miḥrâb* pour diriger la prière; le *mueddin* fait entendre l'*iqâma* dont je vous ai parlé la dernière fois; et la prière de deux *rak'a* s'accomplit : elle reproduit exactement les modalités de toutes les autres prières.

La place exacte de la *khoṭba* dans le service solennel du vendredi — avant ou après la prière — l'attitude du prédicant — devait-il parler debout ou assis — ont fait, semble-t-il, au Ier siècle de l'Islâm, l'objet de discussions assez

vives. Il est probable que primitivement le sermon suivait la prière, et que l'ordre inverse, adopté dans la suite, est imputable à une innovation des califes omeyyades. Il paraîtrait aussi que ces princes restaient volontiers assis en prononçant la *khoṭba*, en quoi faisant ils auraient, dans un sentiment d'orgueil monarchique, contredit la pratique du Prophète lui-même et de ses quatre premiers successeurs, les califes justes.

C'est une faute de plus inscrite au compte des princes de la première dynastie, Musulmans peu zélés, par la doctrine orthodoxe et l'historiographie officielle de l'époque abbasside; mais la malveillance non déguisée de l'une et de l'autre pour la famille omeyyade laisse planer des doutes sur l'exactitude de cette information, et il se peut qu'au contraire, en prêchant assis, Mo'âwiya et ses successeurs aient fidèlement continué la tradition antérieure.

La critique moderne a signalé l'influence possible, sur l'ordonnance et la division de la *khoṭba*, des cultes chrétiens et juifs : la première partie représenterait la lecture de l'Épître et de l'Évangile, la deuxième, le sermon chrétien; ou encore à la première correspondrait, dans l'office du sabbat, la lecture du Pentateuque, *q'ri'ath-hat-tora* et à la seconde, la lecture d'un passage des prophètes, la *haphtârâ* ou *aphtarthâ*, rapprochements ingénieux dont il n'est en somme permis de tirer aucune conclusion ferme. Au IIe siècle de l'Hégire, le cérémonial de la *khoṭba* apparaît définitivement fixé dans ses traits essentiels : c'est, à quelques différences de détail près, celui que nous avons décrit plus haut.

A toutes les époques, se détachant des textes coraniques, des formules pieuses et des eulogies consacrées, dont l'assemblage compose le fond de ce prêche bipartite, deux passages ont pris dans la *khoṭba* une importance tout à fait particulière. Ce sont, le sermon proprement dit, l'exhortation morale, *wa'ḍ*, et la série des vœux, *du'â;* on peut dire que l'un et l'autre reflétèrent toujours dans le passé, et reflètent aujourd'hui encore les vicissitudes politiques des empires musulmans. L'exhortation morale a toujours constitué, pour les dirigeants, un des plus efficaces moyens d'agir sur l'opinion publique. Dans les moments de crise, les sermons du vendredi ont contenu, suivant les cas, des promesses ou des menaces, ils ont entraîné l'adhésion des masses à une politique, ou calmé les mécontentements. Mainte *khoṭba* a dénoncé au ressentiment populaire les ennemis du dedans, ou du dehors, provoqué des massacres, ou préparé l'entrée en campagne des armées musulmanes. Et par exemple, au Xe siècle, la Tunisie, foyer de l'orthodoxe doctrine malékite, subit la domination d'une dynastie chi'ite, celle des Fatimides. Ces princes utilisèrent le prêche du vendredi pour une active propagande en faveur de leur hétérodoxie, ils ne confiaient les fonctions d'*imâm* et de *khaṭîb*, nous disent les chroniqueurs, qu'à des personnages ralliés à leur fausse doctrine. Cent ans plus tard, les Fatimides transportaient en Égypte le siège de leur empire. L'éloignement diminuant la contrainte et encourageant la rebellion, les chaires de Tunisie retentirent bientôt d'imprécations contre les Chi'ites exécrés, d'appels à la révolte contre les princes hérétiques, d'excitations au meurtre de leurs partisans; et en fin de compte l'acte solennel de rupture qui mit fin à la domination fatimide au Maghreb fut lu à la *khoṭba* du service du

vendredi, à la grande mosquée de Kairouan. L'original de cet acte est encore conservé dans la collection de la bibliothèque annexée à ce sanctuaire; elle est ainsi conçue : « Je témoigne que Dieu seul est Dieu; que Mohammed est son serviteur, et son envoyé, que la famille de 'Obaïd Allah (c'est-à-dire les Fatimides) sont les pires ennemis de Dieu et de son envoyé; que sur eux tombe la malédiction de Dieu, des anges et de tous les hommes ! ».

A mainte reprise, à des époques récentes, la première partie de la *khoṭba* a revêtu un caractère politique. Aux années héroïques de la conquête de l'Algérie, l'émir Abdelkader utilisait chaque vendredi le sermon liturgique pour ranimer l'ardeur à la lutte de ses partisans. Au moment du débarquement de nos troupes à Casablanca, les mosquées du Maroc retentirent d'appels aux armes contre les Chrétiens en général, et les Français en particulier. Par contre, de 1914 à 1918, dans l'Afrique du Nord, nous nous sommes délibérément abstenus d'utiliser pour les besoins de notre cause le sermon liturgique du vendredi. Rien de plus habile en apparence, et rien de plus tentant, qu'une telle utilisation; en fait rien de moins légitime et de moins opportun. Nous nous sommes fermement attachés dans l'Afrique du Nord à éviter toute immixtion, même par des voies détournées, dans le culte d'une religion qui n'est pas la nôtre. L'issue des événements a justifié cette réserve.

Ces *khoṭba* politiques des moments de crise mises à part, l'exhortation morale du sermon du vendredi est en général remarquablement incolore. A vrai dire, on cite aujourd'hui à Tunis un jeune *khaṭîb* « moderne » qui adresse aux fidèles des conseils de vie pratique et cherche même à vulgariser parmi eux, dans sa prédication du vendredi, des notions d'hygiène et d'économie politique. Et à Constantine, un nouveau mufti agita fortement la ville, il y a une quinzaine d'années, par une campagne entreprise du haut de la chaire, contre les superstitions populaires, le culte des saints, la négligence des parents à faire instruire leurs enfants. Mais la grande majorité des prédicateurs n'abandonne pas les sentiers battus et s'en tient modestement à un type de *khoṭba* depuis longtemps fixé : éloge du Prophète, de ses compagnons, des premiers Musulmans; exhortation vague à vivre dévotement, à éviter le mal, à pratiquer le bien, à craindre Allah, à se rendre digne de sa miséricorde; exaltation parfois des mérites particuliers, au regard de la tradition, du mois de l'année musulmane où l'on se trouve. Une langue sonore et recherchée habille la misère de ces pieuses banalités. C'est l'arabe classique — non les dialectes locaux — employé sous la forme solennelle de la prose rimée. La *khoṭba* est presque psalmodiée et le prédicant en fait sentir les assonances par un allongement artificiel des finales de phrases. Il faut, à n'en pas douter, attribuer le choix de ce mode d'expression à l'influence de la récitation traditionnelle du Coran et reconnaître que, par l'élimination de tout apport personnel du prédicant, la *khoṭba* tend depuis longtemps déjà à devenir dans la pratique courante, quant au fond, et quant à la forme, un texte liturgique consacré. Il en est particulièrement ainsi, en pays turc, où la masse du peuple n'entend pas l'arabe. Il faut ajouter encore que le *khaṭîb* ne parle pas, qu'il lit son sermon; le témoignage des chroniqueurs nous fait connaître qu'il en était déjà ainsi à Kairouan au x[e] siècle. Comme de juste, tout prédicateur conserve

soigneusement le texte écrit de ses sermons et les fait resservir : un bon lettré du XIVe siècle, dans son autobiographie, nous apprend qu'il n'agissait pas autrement, et se vante naïvement d'avoir pu, par l'adoption d'un roulement judicieux, donner le change à ses auditeurs sur sa pieuse supercherie. Enfin, il existe aujourd'hui des recueils imprimés de *khoṭbas,* à l'usage des prédicateurs inexpérimentés et peu sûrs d'eux-mêmes, et l'on est guère surpris d'y retrouver des fragments entiers, empruntés à l'œuvre d'un *khaṭîb* fameux du XIIe siècle, Ibn Nubâta. Ce personnage éleva en son temps le sermon liturgique à la hauteur d'un genre littéraire; nous possédons de lui un grand nombre de *khoṭbas* dont une particulièrement célèbre sur la mort : un orientaliste français du début du XIXe siècle n'a pas hésité à qualifier Ibn Nubâta de «Bossuet des Arabes». L'essentiel du deuxième sermon, beaucoup plus court que le premier, consiste dans la série des vœux formulés par le prédicant, vœux pour les quatre premiers califes, les compagnons, les épouses et les descendants du Prophète, vœux pour l'Islâm et les Musulmans en général, enfin pour le calife de l'époque, le commandeur des croyants nominativement désigné, et s'il y a lieu, en deuxième ligne, pour le souverain de la dynastie locale.

L'institution de ces honneurs du prône n'appartient sûrement pas à l'Islâm primitif. L'origine et le développement en demeurent obscurs. En présence d'informations rares et passablement suspectes, nous devons nous résigner ici encore à ignorer. L'introduction dans la deuxième *khoṭba* des vœux pour le bonheur éternel des quatre premiers califes et des compagnons du Prophète remonterait à l'Omeyyade ʿOmar ben ʿAbd el-ʿAziz; on fait volontiers honneur à ce saint personnage d'une foule d'institutions, admises au cours des siècles par le canon de l'Islâm. Les premiers Omeyyades, disent les chroniqueurs, auraient ordonné de maudire, publiquement et nominativement, du haut des chaires, leurs adversaires politiques, parmi lesquels figuraient un certain nombre de compagnons du Prophète. Pour mettre définitivement un terme à cette scandaleuse pratique, le vertueux calife, dans les *khoṭbas* qu'il prononçait, aurait appelé les faveurs divines sur toutes les illustrations des temps héroïques de l'Islâm, sans distinction de partis. Quant aux vœux en faveur du calife régnant, nous en trouvons la pratique établie à la fin du IIe siècle sous la dynastie abbasside. Et l'on en attribue alors l'institution première à Ibn ʿAbbâs, cousin du Prophète. Nommé au commandement d'une province, ce personnage aurait le premier formulé des vœux dans le *khoṭba* en faveur du calife ʿAli, dont il tenait son pouvoir. Information visiblement tendancieuse : comme les juristes rigoureux, ennemis des innovations, considèrent d'un assez mauvais œil (nous en trouvons la preuve dans leurs écrits) cette prière publique du prédicant pour le détenteur du pouvoir, on tente de la légitimer par l'attribution d'une origine ancienne et illustre : en faisant prononcer la *khoṭba* en leur nom, les califes abbassides se conformaient à la pratique de leur pieux ancêtre, Ibn ʿAbbâs, à qui toute la doctrine orthodoxe reconnaît une autorité considérable en matière de traditions du Prophète et d'exégèse coranique. Quoi qu'il en soit au reste, l'institution de la *khoṭba* nous apparaît dès l'époque abbasside avec le caractère politique qu'elle a revêtu par la suite

et conservé jusqu'à nos jours. Elle constitue l'une des prérogatives du commandeur des croyants, du détenteur de l'autorité califienne. Quand les chroniqueurs mentionnent (et ils le font fréquemment) qu'en telle année la *khoṭba* fut prononcée au nom de tel prince dans telle province, ils entendent que ladite province reconnut comme calife le prince en question. Au XIIe siècle, le monarque hafside de Tunis s'étant emparé de Tlemcen laissa sur le trône le représentant de la dynastie locale des Abdelwadites. Mais il imposa au vaincu de reconnaître le califat hafside et de faire en conséquence prononcer son propre nom dans la *khoṭba* tlemcénienne. Nous avons vu, dans un de nos précédents entretiens, qu'une rupture politique et culturelle sépare, en fait, depuis de longs siècles le Maghreb de l'Orient musulman. L'Espagne, le Maroc, l'Algérie et la Tunisie ont eu des dynasties autonomes dont la plupart ont revendiqué, au moins dans les limites de leur souveraineté territoriale, la dignité califienne; et la *khoṭba*, dans tout ou partie de l'Afrique du Nord, a été dite successivement ou simultanément au cours des siècles au nom des Omeyyades d'Espagne, des Idrisides du Maroc, des Fatimides de Kairouan, des Almohades, des Hafsides de Tunis, des Mérinides de Fès. Très exceptionnellement, à deux ou trois reprises, et pour des espaces de temps fort courts, le prône du vendredi a eu le même titulaire de Fès à Kairouan; mais il est advenu aussi dans les périodes d'éclipse du pouvoir qu'aucun prince ne fût nommé dans la *khoṭba*. L'entrée en scène des Turcs, au XVIe siècle, en rattachant par un lien de vassalité assez lâche l'Algérie et la Tunisie au califat ottoman de Stamboul, a momentanément entamé ce vieux particularisme maghrébin; elle ne l'a pas entièrement aboli; et le tableau des titulaires de la *khoṭba*, de Tombouctou à Tunis, accuse aujourd'hui encore un remarquable désaccord. Le Soudan occidental, qui jadis fit pendant quelque temps la *khoṭba* en l'honneur des sultans marocains, n'y nomme plus personne depuis le XVIe siècle. Le Maroc considère la dynastie locale de ses chérifs descendants du Prophète comme les seuls califes légitimes : c'est naturellement pour eux que sont formulés les vœux de la *khoṭba* dans toute l'étendue du royaume. L'Algérie française comme le Soudan ne fait à aucun monarque musulman vivant les honneurs du prône; les prédicants se contentent d'implorer la miséricorde divine pour les quatre premiers califes et de prier pour tous les Musulmans, et quiconque protégera l'Islâm en général. La Tunisie a une dynastie locale d'origine turque; le nom du bey régnant y est prononcé dans la conclusion de la *khoṭba*, mais seulement en deuxième ligne, et après celui du calife Ottoman de Constantinople, premier titulaire des honneurs du prône. Voici la formule de la *khoṭba* tunisienne : « Ô mon Dieu, protège l'Islâm et les Musulmans, exalte sa doctrine d'éclatante vérité en assistant ton calife sur la terre, ombre vivante de ta majesté sur tout l'univers, notre seigneur le sultan combattant dans ta voie... Ô mon Dieu, donne-lui la victoire, à lui et à ses armées, sois son aide et son auxiliaire, et jette sur notre province un regard de miséricorde, perpétue pour ses habitants l'abondance de tes faveurs en nous conservant notre prince victorieux protégé par la grâce des versets et souras du Coran, notre maître Mohammed Naceur Bey; accorde-lui longue vie à ton service, et inspire-lui dans tous ses actes le bien et la sagesse ».

Telle est la formule de la *khoṭba* qui, naguère, le vendredi, était prononcée à la prière solennelle de l'après-midi dans les chaires tunisiennes. Et je souligne qu'elle n'a pas été modifiée d'une syllabe pendant toute la durée de la Grande Guerre. Ainsi, dans un pays de protectorat français, les fidèles musulmans, pendant quatre ans et demi, se sont associés chaque vendredi à des vœux formulés pour un souverain ennemi et ont prié pour la victoire des armées ottomanes contre lesquelles nous poursuivions des opérations de guerre. Bien plus, cette traditionnelle *khoṭba* a retenti dans toutes les mosquées de la Régence, à l'instant précis où la victorieuse avance des cavaliers tunisiens du 4e spahis engagés en Palestine contre les Turcs décidait de la chute de Saint-Jean d'Acre. Telle est la situation. Il ne paraît pas douteux qu'une connaissance livresque de l'Islâm, honnête, exacte, appuyée sur de bonnes fiches, la jugerait illogique, contradictoire et pleine de périls; et cependant, il faut reconnaître qu'elle a subi la plus redoutable des épreuves sans révéler d'inconvénients graves.

La formule de la *khoṭba* tient, je crois, beaucoup au cœur des Musulmans tunisiens. En intervenant plus ou moins directement pour la modifier ou la supprimer, nous alarmerions les consciences et éveillerions les susceptibilités, mais il semble bien par contre que ces mots sonores ne trouvent dans la sensibilité de nos protégés aucun retentissement profond, ni qu'ils puissent jamais déterminer de leur part des actes. C'est presque une sorte de corps parasite, dont l'ablation serait douloureuse mais que nulle solidarité ne lie aux organes essentiels de la vie sentimentale : vie sentimentale nuancée et complexe, qui théoriquement semblerait contenir les germes de redoutables conflits moraux et qui, dans la pratique, suit à peu près inconsciemment le cours paisible de petites *combinazione*.

Et voici encore un autre aspect de la *khoṭba*. Il existe, au Maroc et particulièrement à Fès, une grande fête annuelle qu'on nomme « fête des tolba ». Elle a lieu au printemps. Les *ṭolba*, c'est-à-dire les étudiants de la mosquée Qarawiyîn mettent à l'encan une royauté de carnaval. L'acquéreur devient pour la période de la fête « Sultan des Tolba ». Il se choisit un *makhzen*, c'est-à-dire un corps de fonctionnaires; s'entoure d'une garde, se produit en un appareil royal dans des cortèges et des cérémonies mi-solennelles, mi-bouffonnes, reçoit du Sultan véritable, des vizirs, des commerçants de Fès, des dons en espèces et en nature, et organise pour ses frères les tolba, pendant une durée de trois semaines, une série ininterrompue de ripailles. Le programme traditionnel de la fête comporte une visite du Sultan régnant à son éphémère collègue, le Sultan des Tolba. En présence des deux monarques, le *khaṭîb*, prédicateur du Sultan des Tolba, prononce une parodie de la *khoṭba* liturgique. Ce personnage apparaît, monté sur un chameau, tenant à la main une longue perche, coiffé d'un couvre-plat en sparterie, portant au cou un chapelet de figues sèches. En cet équipage, il débite solennellement un prêche, composé comme toutes les *khoṭbas*, en prose rimée, mais dont la langue macaronique mêle à l'arabe littéraire le plus pur, l'argot le plus trivial; les calembours, les à-peu-près n'y sont pas ménagés. Il existe, de ces sermons burlesques, plusieurs types presque traditionnels; quelques-uns sont d'une rare indé-

cence; l'un, dit *khoṭba* des femmes, déroule une suite d'incroyables obscénités; d'autres, plus anodins, font appel au thème éprouvé de la facétie gastronomique; pour tous les Musulmans de l'Afrique du Nord, les plaisanteries sur les victuailles semblent posséder une force comique, irrésistible. L'ordonnance générale de ces sermons reproduit fidèlement celle de la *khoṭba* liturgique; elles débutent par la formule *el-ḥamdu llah* « Louange à Dieu », contiennent des passages du Coran défigurés, des citations d'ouvrages imaginaires (l'équivalent du chapitre des chapeaux d'Aristote), et s'achèvent par des vœux en faveur de certains aliments de choix qualifiés pour la circonstance de sultan. En voici quelques échantillons :

« Louange à Dieu, qui a créé les incisives et les molaires et les a associées dans l'utile besogne de croquer les pommes et les poires, et qui a créé la main et la bouche dont l'harmonieuse collaboration sait faire un sort à chaque morceau. »

« Ô mes frères, quiconque mange du beurre et du miel se conduit bien et marche dans la voie droite » (expression coranique).

« Celui qui mange des fèves et des mauves s'égare et se conduit mal, et ne cause de tort qu'à son ventre, et ne cause de tort à personne d'autre. »

« Adorateurs de Dieu! celui qui me fera manger le pain blanc et la chair des poulets, Dieu lui ouvrira toute grande la porte du Paradis, et celui qui me nourrira de pain d'orge et de viande de chameau aura en partage l'enfer, et affreux en est le séjour » (expression coranique).

« Ô mes frères, recherchez les festins, car ils vivifient les entrailles et réjouissent le cœur et en accroissent la force. »

Le morceau continue sur ce ton jusqu'à la péroraison dont les vœux *du'â* sont ainsi conçus :

« Ô Dieu, rends victorieux celui que tu as fait le dispensateur de tes grâces et rendu illustre en tout pays et toute contrée de ton univers Notre Seigneur le Sultan, commandeur des tolbas, notre glorieux maître Aboul-Kouskous, confectionné de farine pure et de semoule fine. Ô mon Dieu, accorde ta grâce à l'héritier de son trône, le prince puissant, que tu as fait connaître aux petits et aux grands, notre seigneur et maître le gâteau feuilleté.

« Rassemble-nous autour d'eux, matin et soir, en tout temps, à tout instant, et ne les sépare pas de nous, ô Maître des mondes et notre dernière invocation est ' Louange à Dieu, maître des mondes '! »

Ainsi donc, dans une fête organisée par des clercs, patronnée par les plus hautes autorités civiles et religieuses, et à laquelle participe tout un peuple de zélés Musulmans, l'imitation caricaturale d'un acte solennel de la liturgie de l'Islâm fournit matière à divertissement. Et j'ajouterai que la *khoṭba* burlesque de Fès ne demeure pas dans le Maghreb un fait isolé; on a signalé encore dans diverses

régions nord-africaines d'autres parodies des rites du culte, à l'occasion de ce curieux carnaval célébré à dates variables, un peu partout, depuis le Sud Tunisien jusqu'à l'Atlantique. Chez les Djebala du Nord Marocain, ce serait la formule sacrée de l'appel à la prière et la prière elle-même, dont la contrefaçon ordurière ferait les frais d'un des intermèdes comiques de la fête. On a rapproché comme de juste ces bouffonneries maghrébines des facéties de même nature qu'a connues notre Moyen Âge : la fête de l'Âne, celle des Innocents, celle des Cornards. L'ingéniosité des ethnographes et des sociologues s'est appliquée, pour les unes et pour les autres, à sonder le mystère des origines : mystère qui pour l'instant nous préoccupera très peu, ce qui nous intéressera avant tout, ce sont les habitudes d'esprit et les sentiments intimes que révèle dans une collectivité humaine le goût de tels divertissements. Et, considéré sous cet angle, le Maghreb moderne nous apparaît, sans aucun doute, assez proche de notre Moyen Âge. Parenté évidente, au reste, à beaucoup d'autres égards; il n'est pas de touriste tant soit peu cultivé qui n'ait goûté du plaisir à retrouver dans les souks de Tunis et de Fès une forme de la production dont son manuel d'histoire lui avait signalé la prédominance dans l'Occident médiéval : groupements des petites industries en quartiers distincts; échoppes largement ouvertes sur la voie publique, où l'artisan en compagnie de quelques apprentis, travaille sous les yeux des clients et écoule lui-même sa marchandise, passant sans cesse de l'établi au comptoir. Et si, intrigué par l'aspect de ruche bourdonnante qu'offrent les parvis de la mosquée Zitoûna ou de la mosquée Qarawiyîn à l'heure de la sortie des cours, ce même touriste s'enquiert des matières et plans d'études propres à ces universités musulmanes, il s'apercevra sans peine que l'enseignement qu'on y donne procède de conceptions très voisines de celles de notre XIe et XIIe siècle : confusion de nos trois ordres modernes d'enseignement, conservation du trivium augmenté de l'exegèse coranique et du droit musulman; emploi exclusif de l'exposition orale, lecture du texte, du commentaire, de la glose, de la paraphrase; la science considérée comme une vérité idéale et de l'ordre logique, indépendante des contingences de la réalité. L'histoire de Gerbert allant étudier à Cordoue, pour revenir enseigner à Paris est, je le crois, controuvée, mais elle n'en garde pas moins la vérité supérieure des légendes; et si le grand écolâtre revenait à la vie, il sentirait sûrement le sol se dérober sous ses pas dans les Universités françaises de Paris ou de Strasbourg, mais il se retrouverait à Tunis ou à Fès sur un terrain familier. Enfin, si notre touriste amusé par la mimique d'un bateleur qui aurait attroupé les oisifs dans un carrefour rencontre un interprète complaisant, il apprendra ceci : l'homme débite pour la grande joie de la foule un boniment assez cru; de temps en temps, il l'interrompt pour invoquer Dieu et le Prophète, les paumes des mains jointes et hiératiquement tournées vers le ciel, et les auditeurs, s'associant à son verbe et à son geste, passent docilement de l'éclat de rire à la prière. Et peut-être alors le touriste ne comprendra-t-il plus et s'étonnera qu'un peuple si religieux galvaude aussi inconsidérément la foi. Et cependant, à mes yeux, c'est précisément dans une telle scène de l'Islâm maghrébin révèle avec le plus de force son type médiéval; il ne s'agit plus ici de morphologie économique, comme aux souks, ni d'un système d'idées, comme pour

l'enseignement des mosquées, mais d'une façon collective de sentir, intime et profonde; et cette foule maghrébine plaçant sans effort sa grosse joie licencieuse sous la protection d'Allah et des saints, comme les auditeurs de la *khoṭba* burlesque et le spectateur de la prière bouffonne; cette foule, dis-je, n'est, je crois, séparée par rien d'essentiel des clercs et laïcs français qui, au XII[e] siècle, se plurent aux obscénités des sermons joyeux, accoururent à la bénédiction macaronique de l'*episcopus stultorum* et répondirent *hihan* pour *amen* à l'office de la fête de l'Âne.

Nous avons affaire dans les deux cas à des sociétés dont la religion règle et pénètre la vie tout entière; associée aux actes quotidiens les plus humbles à toutes les joies, et à toutes les douleurs, elle est omnipotente, souveraine mais aussi familière, elle peut fournir matière à plaisanterie sans que le sentiment d'une *profanation* effleure les âmes, parce que la conscience individuelle et collective n'assigne pas au *sacré* et au *profane* de domaines rigoureusement délimités. C'est par là surtout que l'Islâm m'apparaît médiéval; ou, ce qui revient au même, que le Moyen Âge me semble avoir été oriental. Nos grandes crises religieuses et intellectuelles du XVI[e] siècle ont mis fin à cette confusion du sacré et du profane et relégué le premier dans les régions du sentiment si haut qu'il y a scandale à l'en faire descendre.

J'imagine malaisément qu'une parodie de sermon puisse aujourd'hui constituer un monologue propre à égayer un public de bourgeois français et je ne vois guère Footitt ou Chocolat interrompre leurs culbutes et leurs calembours pour se signer et faire oraison. Les spectateurs croyants y verraient une impiété, et les incroyants, pour qui le mot impiété n'a raisonnablement plus de sens, concilieraient leur respect acquis de la logique et leur répugnance sentimentale, héritée du passé, en criant euphémistiquement au mauvais goût.

Je me résume à propos de cette étude du prêche solennel du vendredi; j'ai signalé que :

1° Dans la *khoṭba* officielle tunisienne, un vœu d'apparence subversive et incendiaire, la prière pour la victoire des armées ottomanes, s'est avéré dans la pratique inoffensif; et nos protégés ont témoigné par leurs actes du mépris où ils tiennent, en fait, une formule à laquelle ils se croient sans doute fort attachés;

2° Dans la *khoṭba* burlesque du Maroc, un rite essentiel de la liturgie est parodié aux applaudissement d'un public de croyants convaincus. Et si je souligne ces deux faits concrets, c'est que je les juge typiques et particulièrement propres à faire saisir que nos conceptions modernes nous préparent assez mal à nous mêler à la vie d'un organisme où une religion diffuse l'incorpore à toutes les cellules, même aux moins nobles. Aussi bien, avec les Musulmans maghrébins, courrons-nous toujours le risque de blesser la foi dans des matières où nous en méconnaissons la présence, et par contre nous arrive-t-il de n'aborder le domaine proprement religieux qu'avec une extrême timidité et des précautions souvent inutiles. Et c'est ainsi que l'administration des peuples de l'Afrique du Nord soulève beaucoup de petits et de grands problèmes, aux

éléments incertains, aux données en apparence contradictoires, dont hélas on chercherait en vain la solution dans nos précis de droit musulman et manuels d'institutions islamiques. J'ai, par tempérament et par profession, le plus profond respect pour ces produits de la saine méthode et du travail scientifique; mais je dois reconnaître que les *Grundriss* complets, les *Handbuch* appliqués et consciencieux sont souvent, dans l'administration pratique des peuples musulmans, de médiocres auxiliaires, ou même des guides dangereux. On y chercherait en vain la réponse à beaucoup de questions qui se posent, et chose plus grave encore, on y trouverait la réponse à des questions qui ne se posent pas. Seule une expérience intime et prolongée, unie à quelque aptitude à se représenter les sentiments d'autrui, permet en ces matières d'écarter les faux-semblants dogmatiques et d'étreindre l'ondoyante réalité. Nos administrateurs d'Algérie, nos contrôleurs civils de Tunisie et du Maroc, nos officiers des affaires indigènes ne peuvent guère passer dans l'ensemble pour des doctes islamisants. Toutefois, presque chacun d'eux a pu, au cours de sa carrière, à l'occasion de faits précis, observer les réactions individuelles et collectives des Musulmans nord-africains et s'en composer une collection d'expériences fragmentaires mais assez variées. Et la possession d'un tel échantillonnage disparate prévaudra toujours, quand il s'agira de diriger des hommes, sur la formation scolaire la plus distinguée. La considération des derniers événements m'autorise, je crois, à ainsi conclure : malgré l'entrée en campagne de l'Empire ottoman, malgré l'hostilité déclarée du Grand Turc, commandeur des croyants, malgré la proclamation solennelle de la guerre sainte, la France a amené sur les champs de bataille près de 300.000 soldats musulmans maghrébins. L'importance même de ce chiffre exclut qu'une telle collaboration soit due à la seule contrainte; et l'on admettra, je pense, qu'elle suppose, chez ceux qui ont la charge de diriger l'Afrique du Nord, quelque connaissance pratique de l'Islâm, quelque habileté dans le maniement des collectivités musulmanes, un peu de finesse et une assez bonne dose de libéralisme.

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'ÉTUDES ORIENTALES
FACULTÉ DES LETTRES D'ALGER
XXI

WILLIAM MARÇAIS

ARTICLES ET CONFÉRENCES

AVANT-PROPOS
DE GEORGES MARÇAIS





LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN-MAISONNEUVE
11, rue Saint-Sulpice. PARIS (VIe)

1961

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'ÉTUDES ORIENTALES
FACULTÉ DES LETTRES D'ALGER
XXI

WILLIAM MARÇAIS

ARTICLES ET CONFÉRENCES

AVANT-PROPOS
DE GEORGES MARÇAIS





LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN-MAISONNEUVE
11, rue Saint-Sulpice. PARIS (VI[e])

1961